المعراج إلى كشف أسرار المنهاج

تأليف الإمام الأعظم

عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد ع

(٨٤٥هـ - ٩٠٠هـ)

وهو شرح على كتاب منهاج المتقين في معرفة الله رب العالمين

وذكر عدله ووعده ووعيده وما يتصل بذلك من أصول الدين

تأليف الفقيه العلامة

يحيى بن حسن القرشي الصعدي

رحمة الله عليه ورضوانه (ت ٧٨٠هـ)

تحقيق وتعليق وتصحيح السيد العلامة المجتهد

عبد الرحمن بن حسين شايم المؤيدي

رحمة الله عليه ورضوانه (١٣٥٨هـ - ١٤٣٤هـ)

المجلد الأول

منشورات

مكتبة أهل البيت ع

حُقوق الطّبع محفُوظَة

الطّبعة الأولى

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الأحد، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الطاهرين.

وبعد: فإن العلوم وإن تنافس المتنافسون في تحصيلها فإن أصول الدين هو رأسها وأسها كما وصفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله للأعرابي: «وماذا صنعت في رأس العلم؟» لأنه هو العلم الكلي الذي يبحث فيه عن كل شيء من الخالق والمخلوق، والموجود والمعدوم، والقديم والمحدث، والجسم والعرض، ولأن كل علم يشرف بشرف معلومه، ومعلوم هذا الفن الله جل جلاله وصفاته وعدله، ووعده ووعيده، وما يتبع ذلك، والله جل جلاله أعظم الأشياء فوجب أن يشرف بذلك، وكما قال بعضهم: إن شرف هذا العلم يظهر من عدة أوجه، لأن شرف كل علم إما لشرف معلومه ولا أشرف من معلوم التوحيد، أو قوة براهينه ولا أقوى من براهين التوحيد، أو شدة الحاجة إليه ولا سبيل إلى كسب السعادة الدائمة إلا به، أو خساسة ضده وضده الجهل بالله تعالى والكفر والبدعة ولا أخس منها، ومما يدل على فضله ما روي عن أبي سعيد الخدري: «إن لله عباداً هم الخصماء للصادين عن دين الله، يخاصمونهم بحجة الله، هم قادة الحق، أئمة الهدى، ومصابيح الدجى، بهم نطق الكتاب وبه نطقوا، بهم قام الكتاب وبه قاموا، أولئك أحباء الله من خلقه والقائمون بأمره، فمن اتبعهم سلم، ومن خالفهم خسر وندم، أولئك بنيت لهم الجنة جنات الفردوس نزلاً ..الآية»، أخرجه الحاكم المحسن بن كرامة الجشمي، ورواه الفقيه حميد في (العمدة)، وهذه الأوصاف مختصة بعلماء الكلام إذ هم أهل الاحتجاج للدين، والذابون عنه، ومن الأدلة على فضل هذا العلم وفضل أهله قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران:١٨]، قال الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى عليه السلام بعد أن استدل بهذه الآية: فبدأ الله بشهادته وثنى بشهادة ملائكته، وثلث بشهادة أولي العلم، وذلك لعظم شهادتهم وصدورها عن اليقين البت اهـ.

ولأن الشهادة لا تكون إلا على القطع لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف:٨٦]، ولقوله صلى الله عليه وآله: «على مثل هذه -يعني الشمس- وإلا فدع»، ولا يعرف الله تعالى على القطع الذي تجوز معه الشهادة إلا أهل هذا العلم، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد:١٩]، فأمر أمراً والأمر يقتضي الوجوب بالعلم بالتوحيد، وقد استدل سفيان بن عيينة بهذه الآية على فضل العلم كما أخرجه أبو نعيم في الحلية في ترجمته من طريق الربيع بن نافع أنه تلاها فقال: ألم تسمع أنه بدأ به؟ فقال: ﴿فَٱعْلَمْ﴾، ثم أمر بالعمل، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر:٢٨]، فحصر وقصر الخشية على العلماء، ولا شك أنه لا يعرف الشرع إلا من عرف المشرع، لحديث الأعرابي وهو في أمالي أبي طالب بلفظ: أن رجلاً أتى إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله: علمني من غرائب العلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «وماذا صنعت في رأس العلم حتى تسألني عن غرائبه؟ فقال الرجل: يا رسول الله: وما رأس العلم؟ فقال صلى الله عليه وآله: معرفة الله حق معرفته، قال: وما معرفة الله حق معرفته؟ قال صلى الله عليه وآله: أن تعرفه بلا مثل ولا شبيه، وأن تعرفه إلهاً واحداً أولاً آخراً ظاهراً باطناً لا كفؤ له ولا مثل»، وصح عنه صلى الله عليه وآله أن رجلاً سأله فقال: يا رسول الله: أي العمل أفضل؟ فقال صلى الله عليه وآله: «العلم بالله»، ثم قال: أي العمل أفضل؟ فقال: «العلم بالله»، فأعادها عليه الثالثة فقال الرجل: يا رسول الله: أسألك عن العمل وتخبرني عن العلم، فقال صلى الله عليه وآله: «إن قليل العمل مع العلم كثير، وإن كثير العمل لا ينفع مع الجهل»، فبين صلى الله عليه وآله، أن العلم بالله وما يجب له وما يجب أن ينفى عنه هو العلم كله، وأن كثير العمل لا ينفع مع الجهل، أي لا ينفع مع الجهل بالله وغير هذه الأدلة مما تركنا ذكره كثير مع أن أئمتنا عليهم السلام قد نصوا أن معرفة الله تعالى بالأدلة القاطعة من فروض الأعيان، وأن لا يجوز فيه التقليد، ولهذا تسابق علماء الأمة على تباعد ديارها وأقطارها واختلاف مشاربها على جمع مسائل التوحيد والعدل وتوابعهما، وبحث أدلة تلك المسائل ونقض شبه المخالفين والتعرض للرد على تلبيس الفلاسفة والملاحدة، وسلوا سيوف الجدال لمعرفة الحق وإبانته، وقطعوا أعمارهم في إبانة المقاصد وتمهيد القواعد، وأبان رجال العدل من الزيدية والمعتزلة

التوحيد والعدل وصدق الوعد والوعيد وتوابع ذلك بالأدلة القاطعة والبراهين الصادعة، وقطعوا وتين الجبر وأشياعه بقواطع الأدلة، ولأئمة آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم سبق الخصل لسلامة أقوالهم عن غلو بعض المعتزلة، فمعتقداتهم هي النمرقة الوسطى والعروة الوثقى، وما وجد لبعض أئمتنا عليهم السلام من متابعة بعض المعتزلة في بعض أقاويلهم فلها محامل صحيحة نيرة كما بيَّن ذلك الإمام المتوكل على الله المحسن بن أحمد وغيره من أئمة الآل، فمعتقد الأئمة المتأخرين هو اعتقاد الأئمة السابقين والأصل واحد وإن اختلف التعليل أو الاستدلال فالجوهر متحد مجمعون عليه لا اختلاف فيه، فلمتقدميهم فضيلة السبق ولمتأخريهم الاقتداء والاهتداء.

نجوم سماء كلما انقض كوكب ... بدا كوكب تأوي إليه كواكبه

فالمفرق بين الأئمة الهادين كالمفرق بين النبيين، مع أن المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم وخبره الصدق وقوله الحق أخبر بأن أهل بيته والقرآن لن يفترقا، وأخبرنا بأنهم باب حطة، وأنهم السفينة، وأنهم الأمان، وأرشدنا باتباعهم وعدم مخالفتهم، وهو لا يرشد الأمة إلا إلى ما فيه نجاتها وخيرها.

وهم الأمان لكل من تحت السماء ... وجزاء أحمد ودهم فتودد

ومن هؤلاء الأئمة الذين لهم اليد البيضاء في حفظ بيضة الإسلام في الذب عنه بالسيف والسنان، وبالقلم واللسان الإمام الكبير حافظ السنن/ أبو الحسن عز الدين بن الحسن عليه السلام، فإنه قوَّم بمؤلفه المعراج في علم التوحيد ما فيه من الاعوجاج، ولما كان هذا المؤلف العظيم بعيداً تناوله على الطلبة لكبر حجمه ولضعف الهمم عن استنساخه قمت بالبحث عن أصول منه نعتمدها في الصف والتصحيح، فعمدنا إلى صفه وتصحيحه وإخراجه لما نرجوه من الله من الأجر على ذلك لما فيه من نفع طلاب العلم ورواده، لأن الكتاب الغاية في التحقيق والتدقيق وحسن الترصيف والتعليل، ولما جبل عليه مؤلفه عليه السلام من الإنصاف وعدم التعصب للمشائخ والأسلاف، وبما أن المعراج وهو شرح اتخذ الإمام

عليه السلام طريقة جرى عليها في جميع الكتاب، وهو أنه لا يستوفي كلام المنهاج، وإنما يقول: قوله، ويذكر أول البحث الذي يريد شرحه ويستطرد في الشرح جميع ما يتعلق بالمتن من دون استيفاء كلام المتن إلا ما كان في خطبة المنهاج فإنه استوفى لفظها فلذلك اضطررنا أن نعمد إلى المنهاج فكان صفه وتصحيحه، ووضعناه في أول كل صفحة مراعين موافقة المتن للشرح في المباحث، وفصلنا بين الشرح والمتن، وهذا العمل منا إكمالاً للفائدة المطلوبة، كتب الله ما لاقيناه من العنا والنصب في البحث والتنقير في حسناتنا، وتقبل منا صالح أعمالنا، وقد عملنا جهدنا المطلوب منا في قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦]، فإن أصبنا فبتوفيق الله تعالى، وإن أخطأنا فلأنا من البشر الذي يجوز عليه الخطأ، والكمال لله تعالى، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

وكتب المفتقر إلى عفو الله

عبدالرحمن بن حسين شايم المؤيدي

غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين

١٢/ القعدة/ ١٤٣٣هـ الموافق: ٢٩/ ٩/ ٢٠١٢

ترجمة الإمام عزالدين

الإمام المؤتمن المحيي لما اندرس من الفرائض والسنن الهادي إلى الحق القويم/ عزالدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد بن جبريل.

أمه عليها السلام: هي الشريفة الطاهرة الفاضلة الكاملة/ مارية بنت الأمير عزالدين بن محمد بن يحيى بن علي بن حسن الملقب بعيشان.

مولده: ولد عليه السلام بهجرة فلله يوم الاثنين لسبع ليال بقين من شهر شوال سنة خمس وأربعين وثمان مائة (٨٤٥هـ).

نشأته عليه السلام : نشأ منشأ آبائه الجحاجحة الكرام، وقفا منهاج أسلافه الأئمة الأعلام، ولم يزل عليه السلام منذ عقل إلى أن كمل مولعاً بالعلم مع ما رزقه الله من الفطنة الوقادة، والقريحة المنقادة، حتى فاز منه بالإبكار والعون، وحاز سره المكنون، وألفَّ فيه ما تنشرح له الصدور وتقر به العيون.

ابتدأ طلب العلم في وطنه ثم انتقل إلى مدينة صعده فقرأ على شيوخها الذين من أحسنهم ذكاء وأجمعهم لفنون العلم ،القاضي العلامة النحرير، بحر العلم الغزير، جمال الملة والدين/ علي بن موسى الدوّاري، أخذ عنه أكثر الفنون، وصنف فيها ولم يتم له من العمر عشرون، ثم ارتحل إلى حرض، لسماع الحديث الذي ذهب وانقرض، على حي الفقيه المحدث شيخ السنة النبوية في وقته/ يحيى بن أبي بكر العامري، فسمع عليه سنن أبي داود وغيرها واستجاز منه أكثر مسموعاته، وكان من هذا الفقيه له عليه السّلام من الرعاية التامة، والإنصافات العامة، مالا يحد، ولا يحصى بعد، فلما قفل من سفره، بعد قضاء وطره، لم يزل يترقأ في العلوم ،حتى أحاط بمنطوقها والمفهوم، وميَّز بثاقب أفكاره الشريفة المجهول منها والمعلوم، قال بعض أولاده الفضلاء: لقد رأيت في الثالث من مفتاح السكاكي، بخط يده المباركه، فرغ من سماعه، وسماع كتاب

الكشاف في نيف وخمسين يوماً، قراءة محققة، وكان إحرازه للعلوم في مقدار عشر سنين، إن هذا لهو الفضل المبين.

قال الزحيف رحمه الله: ولما قضى عليه السلام من طلب العلم حاجته، تفرغ للدرس والتدريس في وطنه، وصار رحلة للقاصدين، ومنتجعاً للوافدين، يؤمه طلبة العلم من أكثر الأمصار ،والبوادي والحضار، وتوجهت إليه المسائل والرسائل، من كل جهة، ورمقته الأعين، ونطقت بفضله الألسن، وحظي من الإقبال عليه بما لم يحظ به غيره، وكثرت أرزاقه ونذوره، وازدادت به رياسة عشيرته، وأشرق منهم نوره، حتى أنّي اطّلعت على رسالة له أنه يدخل عليه في اليوم الواحد من النذور، ما قيمته مائة أوقية فضة خالصة، وكان ينفق أكثرها مع بيوت الأموال.

دعوته عليه السلام: قال: وكانت دعوته عليه السلام في يوم تاسع من شهر شوال سنة ثمانين وثمان مائة (٨٨٠هـ)، وكان مولده في شهر شوال كما تقدم، وهذا من النوادر، ووقع الحافر على الحافر، ورُوِيَ مثل ذلك في حق جده الإمام علي بن المؤيد عليهم السلام، فإنَّه ذكر إنَّ مولده وقيامه ووفاته في شهر شوال، وهذا من كرامتهما الظاهرة، واستمر عليه السّلام بعد دعوته في إصلاح أُمّة جده المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، وفي الجهاد ،وإرشاد العباد ،وإقامة الأحكام ،وتشييد منار الإسلام.

وفاته عليه السلام: فلم يزل هذا دأبه حتى وافاه الأجل المحتوم، في يوم الجمعة الثاني والعشرين من شهر رجب الأصب سنة تسعمائة، وظهر له عليه السّلام بصنعاء الكرامة العظمى، بأن نعاه فيها إله السماء.

قال الزحيف رحمه الله: وصل جماعة من صنعاء إلى صعدة فذكروا أنّهم سمعوا ناعياً ينعاه عليه السلام، وصرح بإسمه، فقال: رحم الله الإمام المؤتمن ،المحيي لما مات من الفرائض والسنن، أبا الحسن عزالدين بن الحسن، فتلاقوا في المدينة يسألون من أي الجهات سمع الناعي، فكل يخبر أنه سمعه من الجهة التي هو فيها، وقد خطب به على المنابر، ونوهت

به الأئمة الأكابر، وقد ذكر هذا النعي مولانا المتوكل على الله شرف الدين بن شمس الدين عليه السلام في مرثيته التي رثَّا بها حي مولانا الإمام عزالدين عليه السلام أنشأها في آخر شهر رجب سنة تسعمائة وأرسل بها إلى مولانا أمير المؤمنين الناصر لدين الله الحسن بن أمير المؤمنين عزالدين بن الحسن عليهم السلام إلى كحلان تاج الدين وهي هذه:ـ

هل الوجد إلاَّ دون مَنْ أنت واجده ... وما الخلق إلاَّ دون من أنت فاقده
مصابٌ على الإسلام مرٌ مذاقُه ... وانحت على الدين الحنيف شدائده
به الدهر أبكى المسلمين فثاكل ... يرن وشاك حر وجد يكابده
وباكٍ بدمع كالحيا فسحبه ... خفوق وترجيف الفؤاد رواعده
لفقد أمير المؤمنين تقصمت ... عرى الحق وانحلت سريعاً معاقده
وده ده ركناً للجهاد به رسا ... ودعدع قصراً للهدى هو شائده
فيا لك من خطب عظيم وحادث ... جسيم تسوء العالمين موارده
نعاه إلينا قبل يوم وقوعه ... بسبع إله الخلق والسمع شاهده
بذا غنية عمن سواه ومن يكن ... به الله نبأ فهو جم محامده
أبا حسن قد كنت للخلق هادياً ... إلى الحق مهدياً عظيماً موارده
فمن ذا الذي نرجوه بعدك للورى ... إماماً فننحو نحوه و نراوده
ومن لأسود الحق يجمع شملها ... إذا ما ترامت للضلال أساوده
ومن لعظيم الظلم يشدخ رأسه ... إذا خشيت صولاته و مكائده
ومن لوفودٍ حول دارك خشع ... يعود عليهم مثل ما أنت عائده
ومن لعلوم كنت فيها مبرزاً ... تجرد ما قد أعجز الناس غامده
ومن لخطاب كنت تضحك ثغره ... بلفظ به يدنو إلى الحق جاحده
ومن لكتاب الله تحيي به الدجا ... وكيف بمحراب خلا أنت عابده

لـك الله مـا هـذا التدلـه نافـعاً حـماماً علينـا قـام والله قاعـده
ولكـن سقـا قبـراً بـه شـق لحـده أجـش سماءٍ كـي تـحن رواعـده
فقد فـاق بطـنِ الأرض والله ظهرهـا بـه إذ ثـواه واحـد العصـر ماجـده
إذا ما بكـى البـاكي عليـه تـهلـهلت دمـوع سـماء كـل يـوم يساعـده
ونسأل رب العـرش أن يـرأب الثـأى بشـخص جـميل للأنـام عـوائده
يقـيم منـار الـدين بالسيف والقـنا وتـحمد في أمـر الجهـاد مشـاهده
وبالأمـل الإنسـان يخـدع نفـسه ويقـطعه حتـفٌ حـداد حدائـده

ثم قال بعد ذلك:

بسم الله الرحمن الرحيم

الفقير إلى الله/ شرف الدين بن شمس الدين بن أمير المؤمنين عفى الله عنه آمين.

الحمد لله على ما قضى وحتم، وأبرمه وألزم، ليس لما أراده صاد، ولا لما أبرمه راد، والصلاة والسلام على خير من يُتأسّى به في الموت، ولو سلم أحد لكان إياه من الفوت.

أما بعد: فإنَّهُ ورد علينا الخطب الفاجع، والسُّم الذي هو في حشا الإسلام ناقع، سك والله المسامع، وأراق المدامع، وفتَّ الأعضاد، وألهب النار في الأكباد، فيا له من ثلم في الإسلام ما أكبره، وظلام في الدين ما أكثره، والله المسئول أن يأسوا هذه الرزية، ويجبر هذه القضية، لمولانا المقام الأفخم، المرجو للعناية بالقيام للأمر الأعظم، شرف الدنيا والدين/ الحسن بن أمير المؤمنين، ولكافة الأهل ولجميع المسلمين.

وربما قد حقق السيدان لمولانا ما اتفق من الكرامة لحي مولانا أمير المؤمنين والسلام، وكتب على عجل من البريد، وأراد بالسيدين حي الإمام محمد بن علي

السراجي، والسيد المرتضى بن قاسم عليهما السلام، ودفن الإمام عليه السّلام في قبة جده الإمام الهادي/ علي بن المؤيد عليهم السلام، لأنه أوصى بذلك.

ولما زار الفقيه العلامة محب آل محمد/ سعد الدين بن حسين المسوري الإمامين ومن بالمشاهد المقدسة أنشأ هذه القصيدة الفائقة الرائقة، وجدتها بخط السيد العلامة/ داود بن الهادي عليه السّلام.

قال السيد العلامة/ داود بن الهادي بن أحمد بن المهدي عليهم السلام: هذه القصيدة الفريدة، أنشأها القاضي الأفضل العلامة الأعمل، جمال الدين سعد الدين بن الحسين المسوري متع الله بحياته ،يوم قدومه إلى الهجرة المقدسة بعد زيارته للأئمة وهي:-

عـرّج كفيت أذا البوائق والـمحن | وزُرِ الأئمة من سراة بني الحسن
وإذا وقفت على قبورهم فقُل | مني السلام عليكم ما المزن شن
والثم ضريحاً ضم علماً واسعاً | وفضائلاً جمّت وإحساناً ومَن
وفواضلاً ما شأنها عيبٌ سوى | أن الفضائل أُسديت من غير مَن
ومكارماً هملت سحائبها على | من لو أشاء لقلت ألفاً مَنْ ومَنْ
هذا ضريح ابن المؤيد فاعلمن | و حفيده عز الهدى نجل الحسن
القائم الهادي الذي بعلومه | ملأ المشارق والمغارب واليمن
وأقام للدين الحنيف قناته | حقاً وأظهر سره حتى علن
وبسيفه قد مات كل معانِدٍ | وبعلمه أحيا الفرائض والسنن
وبرأيه خفقت جيوش لوائه | وبعزمه رجفت قلوب ذوي الإحن
حتى استقاد موالياً ومعادياً | ما بين طيبتها إلى كنفي عدن
هذي المكارم لا ارتشاف مدامة | أو ضرب طنبور وقعب من لبن

هـذا وزر قـبر الإمـام المنتقـى الـحـ سن الكريم الفرع ذي الفعـل الحسـن
زاكي الفروع مع الأصـول ومـن غـدا كالـغرة البيـضا في وجـه الزمـن
ابـن الإمـام أبـو الإمـام وإنـه وبني أبيـه جـروا هنـاك عـلى سـنن
منـهم خطيـب مـقول أو كاتـب أو قـاريءٌ أو مقـريء في كـل فـن

انتهى المراد منها وهي أكثر مما هنا .

أولاده عليه السلام :ـ الإمـام الحسـن والحسـين وأحمـد والمهـدي ومـريم، أمهـم الشريفة المكرمة/ فاطمة بنت عبد الله بن صلاح بن محمد بن الحسن بن زيد، وعبدالله وفاطمة، أمهما الشريفة الطاهرة بدرة بنت الحسن بن محمد بن صلاح، وصلاح وأمه شريفـة مـن أشراف الشرف أسمها وسنا بنت محمد بن أحمد العلـوي، وعبـدالله وصـلاح لا عقـب لهما.

مؤلفاته:ـ

١ـ المعراج شرح منهاج القرشي (تحت التحقيق).

٢ـ شرح البحر بلغ فيه إلى الحج (خ).

٣ـ كنز الرشاد في علم الطريقة (مطبوع).

قال مولانا مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي حفظه الله في التحف: وله العنايـة التامة بتحقيق مسائل الإمامة، وهي ما نقدمها للتحقيق والطبع، وله في الفتـاوى مجلـد بالغ، رتَّبه على أبواب الفقه بعـض أولاده، وهـو هـذا الـذي نقـدم لـه، ولـه كتـاب في الرسائل والجوابات، وهو هذا الذي نقدم له.

وقال مولانا: وله ديوان شعر.

قلت: وقد جمعت من شعره الكثير الطيب وسنقوم إنشاء الله بتحقيقه ونشـره، وقـد ذكر له المولى مجد الدين مختصراً في علم النحو، ومنظومة فيه، وذكر غيره أن له مختصـــراً في علـم النجوم ومنظومة فيه، اهـ.

***

ترجمة القرشي

قال في الجواهر المضيئة للعلامة عبدالله بن الإمام الهادي القاسمي رحمهم الله: يحيى بن الحسن بن موسى القرشي الصعدي، أخذ في الأصولين على سليمان بن إبراهيم النحوي، وفي غير ذلك على غيره، وعنه مؤلفه المنهاج عبدالله بن المهدي بن يحيى بن حمزة وغيره، وكان فقيهاً صدراً عالماً لساناً في المتكلمين وعمدة في الموحدين، وكان في زمن الإمام صلاح الدين .اهـ

وقال في الطبقات: يحيى بن الحسن بن موسى المعروف بالقرشي الصعدي، الفقيه، عماد الدين العلامة.

شيخه في الأصولين سليمان بن إبراهيم النحوي، وشيخه في غير ذلك [بياض في المخطوطات]، وسمع عليه مؤلفه عبد الله بن المهدي بن يحيى بن حمزة، وغيره، كان فقيهاً، صدراً، عالماً، لساناً في المتكلمين، وعمدة في الموحدين، له (العقد في أصول الفقه) و(المنهاج المعروف بمنهاج القرشي في أصول الدين)، وعلى كتبه في الأصولين تعتمد الزيدية، وكان في زمن الإمام صلاح الدين محمد بن علي بن محمد عليه السلام، انتهى.

وقال زبارة في أئمة اليمن: وفي سنة (٧٨٠) ثمانين وسبعمائة مات بالعراق غريباً الفقيه العلامة الجهبذ الكبير يحيى بن الحسن القرشي الصعدي من أكابر أعلام أعوام الإمام المهدي علي بن محمد وولده الإمام الناصر صلاح الدين بن محمد بن علي، وله تصانيف في علوم الزيدية ومن أجلها في أصول الدين كتاب (المنهاج) الشهير بمنهاج القرشي في مجلد ضخم قرأه عليه الإمام عزالدين بن الحسن[1] في ربيع الثاني سنة ٨٦٢هـ اثنتين وستين وثمانمائة كما وجدت ذلك بخط الإمام المذكور، وشرحه الإمام عزالدين بن الحسن بكتابه (المعراج)، وصرح في المنهاج بعدم التكفير باللازم، وله في أصول الفقه (العقد).

(١) ـ هذا غير صحيح فولادة الإمام سنة ٨٤٥هـ وموت القاضي سنة ٧٨٠هـ فبين موت الشيخ وولادة الإمام (٦٥) سنة.

وأورد الزحيف في شرحه على البسامة جوابه البالغ على الفقيه محمد الرادعي الأشعري نظماً ونثراً وأول جوابه نظماً:

أتـــت تهـــدي إلى البـــدر الملامـــا وتســـتدعي مـــن البحـــر الخصـــاما

وذب فيها عن الإمام صلاح الدين ووالده والزيدية الذب البالغ، وترجمه صاحب (المستطاب) في تراجم رجال الزيدية الأطياب فقال الفقيه العلامة الصدر لسان المتكلمين يحيى بن حسن القرشي الصعدي بلداً له تصانيف عاصر الإمام علي بن محمد وتأخرت مدة الفقيه وحصلت منه نفرة فسار من اليمن إلى جهة العراق، وأدركه الثلج حال دخوله العراق منه، وأنشأ قصيدة تتضمن المعاتبة وعدم رعاية ما يجب له وهي طويلة، قال صاحب المستطاب: رأيت أن أثبتها لما فيها من الفوائد وانقلاب الدهر وأهله.

قلت: وهي معروفة منها

تنكـــر مـــن عهـــد الوفـــاء مـــا تعرفـــا وأصبح رسم الصدق في الناس قد عفا

ولم يبـــق إلا الاســـم مـــن كـــل طيـــب وذكر من المعروف يمشي على القفا

تســـاوى زمـــان الســـوء طبعـــاً وأهلـــه ولم يلقنـــا عـــن عـــادة الســـوء مصـــرفا

تغـــيرت الـــدنيا وأصـــبح أهلهـــا يـــرون فعـــال الخـــير نكـــراً مزيفـــا

وأصـــبح أولى النـــاس بالفضـــل مـــن لـــه مقـــال بـــلا صـــدق وعهـــد بـــلا وفـــا

خبرنـــا أخـــص النـــاس وداً وصـــحبة فلـــم نلـــق ممـــن قـــد خبرنـــاه منصـــفا

وكـــم صـــحبة عـــادت وبـــالاً وحســـرة وظـــــن جميـــــل بـــــالمودة أخلفـــــا

وكـــم قـــد رأت عينـــي قريبـــاً تبـــدلت قرابتـــه بعـــداً فصـــارت تكلفـــا...إلخ

قلت: وكان له رحمه الله السبق في الرد على مخالفي العدل والتوحيد وعلى معاندي أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم من العلماء الأعلام يدل على ذلك ما حكاه في مآثر الأبرار للزحيف محمد بن علي بن فند رحمه الله قال: قالوا: وكان في اليمن[الأسفل] الداخلي رجل فقيه من

رعية السلطان الملك الأفضل، فلحقه معرَّة من نوَّاب السلطان، فهرب إلى الجبال، وكاتب الإمام علي بن محمد -عليه السلام قالوا: وكان من جلساء الملك الأفضل رجل، يقال له: ابن الراعي، واسمه محمد، وهو يدعي علماً [وفقهاً]، وكان يحسِّن للسلطان القبائح، ويفتيه بأمور تخالف الشريعة، فوقف هذا المذكور على شعر لذلك الفقيه يشكو على الإمام [فيه] ما يلحقه من المعار، ويحرِّض الإمام على جهاد السلطان، فأحسن [إليه] الإمام ووعده بكل خيرٍ ونوال، وتولَّى الجواب على هذا الشاعر الذي مدح الإمام حي السيد مطهر الواثق بجواب فائق، فعمل الفقيه محمد بن الراعي جواباً يوبِّخ فيه الفقيه الشافعي، ويمدح السلطان، وهو هذا:

قفي قبل التفرق يا أماما ... نطارحك التحية والسلاما
فبي شوق إليك ولي فؤاد ... مذاب قد غدا بك مستهاما
أكلفه التصبر والتعزي ... وليس يزيده إلا غراما
عدمت الصبر عنك فلا سلو ... ولا وصل لها يروي الأواما
ومما أضرم الأحشاء آتٍ ... حكى لي عن أخي حمق كلاما
كلاماً من أجال الفكر فيه ... رآه عند رؤيته حراما
لمعتوهٍ تخيل من أصاب ... أراد بدينه يعطى حطاما
فلم يتل بما قد قال شيئاً ... ولم يسلم بما فعل الأثاما
تبصَّر في أمورك واختبرها ... وسل إن شئت ترفدك الكراما
فأما من سألت فغير شيءٍ ... إمام الغي لم يشبع طعاما
أتسأل سائلاً أبداً ملحاً ... ولا نكراً لديه ولا احتشاما
وكيف يجود من عضت عصاه ... كلاب الحي أو يعطي المراما
لعمرك ما حذوت على مثال ... وقد أحرزت في الدارين ذاما

وأعجـب منـك إذ حرَّكـت شخصـاً ... يريـد لنفسـه منَّـا ذمامـا
يحركـه بعتمـة أو أصـاب ... تبلغـه أمـانيكم سـهاما
وكيـف يطيـق أم مـن ذاك يقـوى ... يمـس بكفـه منَّـا حطامـا
وفي أقطارهـا ملـك كـريم ... حماهـا أن تنـال وأن ترامـا
عـلى الأقصـى يحـامي بـالمواضي ... ومـن قـد رام عنـه لا يحامـا
وقلـت الشـافعين اقـتطعهم ... وأوسـعهم ذمامـاً واحترامـا
أبـى الـرحمن إلا أن ترانـا ... لأهـل السـنة البيضـا سـناما
نـوالي مـن أردنـاه بخـير ... وفينـا الله قـد وهـب الإمامـا
وفضـل الشـافعي يـذبُّ عنَّـا ... ويمنـع أن نهـان وأن نضـاما
وأرضـك قلـت قـد شرّدت عنهـا ... ودمـع العـين ينسـجم انسـجاما
وأنـك ترتجـي بهـم انتصـاراً ... لقـد أيقظـت أمواتـاً رمامـا
فقـال مطهـر لمـا أتـاه ... جـواب بـالكلام جـرى كلامـا
ومـا عنّـا لنصـرك صـاهلاتٍ ... وعـن مضـمون شرحـك قـد تعامـا
جهلـت فكـان نفخـك في رمـادٍ ... غـروت بـه ولم تـنفخ ضرامـا
ألم تـر أن في ثعبـات ملكـا ... لبيـع الشـافعية قـد أقامـا
رسـولي لـه في الملـك أصـل ... أصـيلٌ لا ينـال ولا يسـاما
حمـى الـدنيا وأهلـك معتـديها ... وأمّـن أرضـها يمنـاً وشـاما
فـنحن بملكـه في خـير عـزٍ ... نـود لـه عـلى الـدنيا الـدواما
أتينـاه فأولانـا جمـيلاً ... وإحسـاناً وإنعامـاً تؤامـا
وهبنـا مـن مواهبـه مئينـاً ... وأغنينـا الأرامـل واليتامـا
ومـن مـدح الملـوك ينـال عـزاً ... ويلقـى الـذل مـن مـدح الإمامـا

وما كالأفضل العباس تلقى مليكاً لا وراء ولا أماما
فمن والاه لا يخشى افتقاراً ومن عاداه قد لاقى الحماما
وكل متوج وعزيز قوم يودُّ بأن يكون له غلاما
تراهم حول ساحته وقوفاً يرومون السلامة والندماما
فقل لي للإمام الطهر قولاً تكون وراءه الصعب الحساما
علمنا خيلنا إن لم تروها على أبواب صعد تكم قياما
عليها الترك لابسةً دلاصاً تعانق في الهياج ولا تراما
تسير أمام ملك شافعي تقود الخيل والجيش اللهاما
ينقط بالرماح السمر صدراً ويشكل بالمواضي البيض هاما
تخيّركم إذا حامت عليكم أطاعته أم الموت الزّؤاما
وكل جدوده لكم استباحوا فسوف يكون في هذا الزاما

قالوا: فأجاب على هذه القصيدة فوق سبعين شاعراً.

قال: فأما الإمام صلاح [فإنه فعل] الجواب عليهم عساكر، وجحافل، وكتائب، وقبائل، وصوارم، وذوابل، وأكذب قول ذلك الشاعر، وما وصف به سلطانه، ووطي بلادهم سهلها وجبلها، ولم تغن عنهم أتراكهم والأكراد، ولا العساكر والأجناد، وصدق أقوال الشيعة في أشعارهم، وصارت كلمتهم العليا، وكلمة الجبرية وأنصارهم هي السفلى، وكان من جملة من جوَّب شعراً ونثراً حي الفقيه الصدر العلامة لسان المتكلمين، وشحاك الملحدين: يحيى بن حسن القرشي الصعدي بلداً، صاحب (منهاج القرشي) في أصول الدين، و(العقد) في أصول الفقه، وهما مصنفان معتبران معتمدان عند الزيدية، فأنشأ يقول:

أتت تهدي إلى البدر الملاما وتستدعي من البحر الخصاما
مثلمة الجوانب حط فيها جنون كان في ظني مناما

تدل على وضاعة مبتديها ... وتكشف عن حماقته اللثاما
وتحمل نحونا منه خطاباً ... يقول لسان قاريه سلاما
مناثرة الفضول كتبت فيها ... خيالاً مثل قلبك لا يضاما
تمنى المستحيل بها ضلالا ... وتكذب لا حياء ولا إحتشاما
وما نفع الكلام لقائليه ... إذا لم يتبع الفعل الكلاما
متى سار الثرى نحو الثريا ... [متى قد سامت الخف السناما]
متى أتت الرياح إلى ثبير ... فنالت منه أو هزت شماما
متى أبصرت كلباً أو حماراً ... أخاف بصوته البدر التماما
متى أشبهت يا ابن جهات طي ... بفسقك أو حماقتك الإماما
ومن أين اعتراك الجهل حتى ... حسبت الباز يهتاب الحماما
تفاخر خير أهل الأرض طراً ... وأشرفهم وأعلاهم مقاما
وتنهض كي تساميه جنوناً ... يجل وحقه من أن يساما
هو البدر المنير بلا محاق ... إذا ما كنت يا غمر الظلاما
هو الملك المحكم في البرايا ... إذا ما كنت للأهواء غلاما
هو الجبل المنيع بنا أماناً ... لمن يهوى بذروته اعتصاما
هو الحتف المتاح على الأعادي ... فلن يجدوا لما صدع التئاما
هو المعطي إذا الأنواء ضنت ... كأن ببطن راحته الغماما
فتى فاق الورى شرفاً وفضلاً ... وسادهم وما بلغ الفطاما
له فضل تقرُّ به الأعادي ... وودٌّ لا يرون به انكتاما
له شرف أناف على المعالي ... فقُمَّتها لنعليه تساما
له كفٌّ يقسم في البرايا ... كما خلقت عطاء وانتقاما

فيا ابن التركمان بأي فضل　　تحوز الفضل خلفاً أو أماما
ويا ترب الفسالة والمخازي　　متى أمسكت للعليا زماما
تطاولني وباعك في المعالي　　قصير ما بلغت به مراما
[أنا تاج العلا إن كان رأساً　　ومضربه إذا أضحى حساما]
أنا وجه المفاخر حين تبدو　　أنا ساق الهدى حين استقاما
أنا السيف المهند قد علمتم　　إذا طلع الضلال إليَّ هاما
أنا بدر الظلام إذا تعامى　　أنا بحر العلوم إذا تطاما
أنا زوج الرئاسة سقت مهراً　　وسيرك نحوها كان احتلاما
أنا بالمجد والعلياء فخري　　إذا ما كان مفخرك الحطاما
أنا الداعي إلى الحق احتساباً　　يراني الله للتقوى إماما
فإن أحببت تشبه عبد عبدي　　فسر نحو العلى سبعين عاما
لقد أمعنت في الأحلام حتى　　إذا استيقظت أمعنت انهزاما
جهلت حفيظتي فسعيت نحوي　　كما جهل الطَّلا الليث الهماما
وما للشمس في العميان ذنب　　إذا ما أبصروا الدنيا ظلاما
بفيك الترب كيف طمعت فينا　　ويأبى مجدنا من أن يساما
ونحن الضاربون الهام شقا　　وموج الموت يلتطم التطاما
ونحن السابقون إذا نجارى　　ونحن الفائتون إذا نراما
ونحن بنو النبي إذا انتسبنا　　فمن أنتم نظنكم نيامى
ونحن ملوك بيت الله حقا　　بنينا الركن منه والمقاما
ونحن ولاة حوض الحشر نسقي　　موالينا ونمنعه الطغاما
ونحن سفينة فإذا غرقتم　　فلن تجدوا سوى السفن التزاما

وفينا الوحي والخلفاء فينا ... فما في غيرنا تجد الكراما

بنا الغالون والقالون هلكى ... وكنَّا بين ذالكم قواما

ورثنا المجد من حسن المثنى ... فهل عجب إذا فقنا الأناما

لقد وجبت مودتنا عليكم ... فلم ترعوا الواجبها احتراما

وجاءت هل أتى تثني علينا ... ثناءً كنتم عنه نياما

أبانست فضلنا وجحدتموه ... كأنَّ لكم على الحق احتكاما

وفي يوم الغدير لنا ولاء ... على كل الورى ساما وحاما

ومبغضنا المنافق والمرائي ... بهذا النص في الآثار قاما

بنينا مجدنا بالرغم منكم ... وقمنا دونه من أن يضاما

وكنَّا فوق رأس المجد تاجا ... وكنَّا في محياه ابتساما

وكنَّا خير من ركب المطايا ... وكنَّا خير من صلى وصاما

ألم تعطوا الخراج لنا قديماً ... ألم تستوهبوا منا الذماما

ألم نوسعكم أسراً ومناً ... فلا تخفوا أيادينا الجساما

ألم نشبع وحوش الأرض منكم ... وأكلبها ألم نروا الحساما

وقلت نرجي الزكوات منكم ... وما قولاً صدقت ولا كلاما

عن الزكوات نزهنا فكانت ... على حتى موالينا حراما

وبالتشيع تنبزنا انتقاصاً ... ولم يُعلم لهذا الاسم ذاما

به سبعون ألفاً ما عليهم ... حساب يوم ما يولي الحماما

وتفخر إن أتيت الحقل يوماً ... فقد قهقرت لم تسطع مقاما

أتى نحو السما الشيطان سراً ... فأبصر شهبها فيه تراما

فأدبر والفؤاد له وجيف ... ألا يا لهف نفسي لو أقاما

أتــتكم مــن بنــي الزهــراء أســود فكنــتم بــين أيــديهم نعامــا
مضــيتم لــيس يلــوي ذو احتســاب ولا يرعــى لصــاحبه ذمامــا
لبســتم في ظــلام الليــل درعــاً مخافــة بأســنا لســتم كرامــا
نجــوتم مــن مخالبنــا ليــوم تــرون أخفــة المــوت الزؤامــا
تهيــوا اللّقــاءِ ولا تحيــدوا فــإن لنــا بلقيــاكم غرامــا
ستصــبحكم بهــا شــعث النــواصي معــودة فوارســها الصــداما
فنطــوي الأرض طيــاً كيــف شــئنا تهــامتكم وتأمهــا الســناما
فكــم مــن وقعــة دارت علــيكم تركنــا المحصــنات بهــا أيامــا
[وكنــتم بــين أيــديها ظهــوراً وكنــا نحــن خلفكــم ســهاما]
كيــوم فشــال أيتمنــا بنــيكم وقسّــمنا الخــزائن والخيامــا
ويــوم تعرقــد صــلنا علــيكم وصــلنا وســط حــوزتكم قيامــا
ويــوم زبيــد خيمنــا عليهــا وأقعــدنا معاقلهــا القيامــا
وأخربنــا المســاكن حــين كنّــا بــدار الكفــر لا نهــوى المقامــا
دعــوا هــذا التجلــد واســتعدوا نــراكم عــن مقاصــدنا نيامــا
ســنتقض عهــد مُلْكِكُــم قريبــاً وننثــر بالضــبا ذاك النظامــا
ولــن تجــدوا لمــا انحــل انعقــاداً ولــن تجــدوا لمــا انتثــر انتظامــا
وخــذها تحمــل الأعــذار منّــا إلــيكم لا التحيــة والســلاما

محبرة تطرق أرض الجبر والتشبيه، منحدرة من سماء العدل والتنزيه، تهادى إلى عدينة كالعروس، وتنزل على أهل الضلالة بالبؤس، قامعة لهم لا يملكون دفعها، وواقعة عليهم لا يستطيعون رفعها، كيف رأيتم صنع الله يا معشر الأحزاب يوم أمعنتم الهرب من إرياب، هل جعل الله كيدكم في تضليل! وردكم مشتملين على غير الجميل! وهل أراكم الأسد في

الأغيال، تستكفي بالزئير في طرد البغال! [للغنم] بأوباش حطبت بليل، وفراش جمعت من غثاء السيل، ونزلتم تسحبون ذيول الخزي والعار،: ﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكُمُ ۗ النَّارُ﴾ [الحج: ٧٢]، غرَّكم عن سموم الهواجر نسيم الباكر، ومكرتم والله خير ماكر، وخرجتم من بيوتكم بطراً ورئاء الناس، وتحزبتم لطمس الدين ورفع منار الظالمين الأرجاس، ﴿وَلَن تُغْنِيَ عَنكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١٩]، وبذلتم أموالكم للذين يخوضون ويلعبون، وستنفقونها ثم تكون عليكم حسرة ثم تغلبون حسدتمونا الشرف، والحسد شر خيم، وبغيتم علينا والبغي مرتعه وخيم، لا جرم [إذا] اقتطعتم دون بلوغ الأمل، وشر ما رام امرؤ ما لم ينل، قد رجعتم لظهر المخازي الأملس، وفررتم والفرار بقراب أكيس، ذهبتم بين سمع الأرض وبصرها، لا تدرون ما تطأون من حجرها ومدرها، فيا لها من أحدوثة بالخزي والعار ملوثة!! ألبستكم من الذل أي لباس، ووسمتكم بسمة تعرفون بها في الناس، فلئن أفلتم بجريعات الأذقان، لقد بلغت بأفئدتكم الخفقان، ولأن أنجاكم من هذه جواد الركض، فما أنتم بمعجزين في الأرض، كلا لا وزر يعصمكم من النكال، ولا مخرج لكم من دائرة الوبال، صرح الشموس ناجزاً مناجز، فليس لكم والله من بأسنا حاجز، [لندخلن إن شاء الله عليكم الباب]، ولنضربنَّ حول بيوتكم القباب، وليعلمن المترف عند إرغامنا لأنفه أنه كالباحث عن حتفه بظلفه، فلقد غرتكم الأماني والطمع، كما تجشى لقمان من غير شبع، وجاء بكم من جرف الهلاك يسير، كالحادي وليس له بعير، معتمداً على الأموال والفيلة، [عاذ بقرمله] غازياً لنا، وأول الغزو أخرق، ومستهيناً بنا، والمستهين بعدوه أحمق، فلئن جاءنا وهو ينغض مدروبه لقد قهقر عنا ترنف روانف إليته، وكان كما قال أهل الأدب في مثله: أفلت و أنحصَّ الذنب، أيها المغتر بالأحلام، لا تغتر، كذا كل مجر في الفلاة يسر، ما خفي عنك، إن الشمس في السماء لكن ترد غداة غب عند أمر من ظمأ، أتحكّم علينا هوسك برد داود، وستحجل كما حجل في القيود، و تتوقى الذم وأنت كاسبه وصاحبه، وكيف تتوقى ظهر ما أنت راكبه، وتطير بنا في انقلاب الزمان وأنت بذلك على نفسك جان، يداك أوكتا وفوك نفخ، ومركبك في بحر الخذلان رسخ، وقل من يقف عند منزلته ورتبته،

كما أبى العبد أن ينام حتى يحتلم بربته، قد سبقكم إلى الحسد لنا معاوية، وخلفه في كل عصر [لنا فيه] باغية، فانخرطتم في سلك النواصب والفجار، فأنتم لنا في الحسد سواسية كأسنان الحمار، ما يضر الشمس طنين الذباب، ولا ينجس عباب البحر بول الكلاب، نحن أقطاب الحق وعلينا يدور لولبه، وإلينا ينتمي المجد وبنا يشرف كوكبه، ونحن أهل السبق في كل فضل وكمال، ولكل مكرمة في الأنام إلينا مآل، قد جعلنا الله لشخص الفخار قمة، واختارنا للقيام بأمر هذه الأمة، وخصَّنا من المفاخر بالحظ الأسنى، وجعل لنا [من] الشرف لفظاً ومعنى فمبغضنا بالنَّص منافق، والمناوئ لنا على الدين مارق، ليس لأحد صلاة إلا بذكرنا، ولا ورود على الحوض إلا بإذننا، قد جعلنا الله باباً لحطة فمن لم يدخله فإنما أهمل قسطه، لن يضل من تمسَّك بنا أبداً، ولن يجد الغريق عن سفينتنا ملتحدا، أذهب الله عنَّا الرجس وطهَّرنا تطهيراً، وجعل منَّا سراجاً وقمراً منيراً، فبنا يميز الهدى من الضلال، وفينا يهلك الغالي والقالي، وبنا هدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ﴾[الحج:٣] فرقتنا بحمد الله الفرقة الناجية، وعصابتنا العصابة الهادية، وعلماؤنا عدول كل سلف، وأئمتنا الخلفاء في كل خلف، يتصل إسناد مذهبنا بجبريل، ويشهد بصحة عقيدتنا محكم التنزيل، وأنتم [كالغنم] تتبعون كل ناعق، وتهرعون بين يدي كل سائق، تأخذون دينكم في دين الله عن أفواه الرجال، مذبذبين بين يمين وشمال، إنكار المنكر فيكم منكر، والمعروف بين أظهركم لا يذكر، جاهلكم لأمانته خائن، وعالمكم في دين الله مداهن، وأعلى مراتبكم الرقص والتصفيق، وأمثلكم طريقة في بحر الغواية غريق، وإمامكم فيما نسمع مثلوم الجناب، قد آذن من كل خير بذهاب، يصر وأنتم تعلمون على ارتكاب المحرم: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ ۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ [البقرة:٢٠٦]، وله في مذاهب الحماقة فنون، [وفيه من حب السفاهة جنون]، وسيعلم متبعوه ذل مقامهم يوم يدعو كل أناس بإمامهم، هذا ولكم في كل بدعة في الدين أمير ممن ﴿ يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴾ [الحج:٨] قد سلكتم في كل ضلالة منهجا، اتباعاً لقوم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً، لا يصيح بهم إلى الغي

صـائح إلا استمعوه، ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ ﴾ [سبأ:٢٠]، ﴿ إِنَّهُمْ أَلْفَوْا۟ ءَابَآءَهُمْ ضَآلِّينَ ﴿٦٩﴾ فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ ﴾ [الصافات:٦٩،٧٠]، قلدتم ابن أبي بشر دينكم المدخول، وتركتم سفن النجاة وسلالة الرسول، وتسميتم بأهل السنة والجماعة من الوقاحة وكثرة الخلاعة، وتمسكتم في مخالفتكم بالقرآن، وقد علمتم أنه لا يفارقهم حتى يردوا الجنان، فكيف تمسَّكون [بكتاب الله؟ !] يا أيها الجهال، ومذهبكم يقتضي أن يكذب في المقال، ألستم تجوزون القبيح على الله، فما دليلكم على نبوة أنبياء؟ أليس مذهبكم التجويز والجبر، فاخبرونا ما معنى النهي والأمر، ألستم تدفعون قضايا العقول فأين تذهبون [عنه] عند تعارض المنقول؟ أليس دليل السمع هو المقدم فيما تميزون بين المتشابه والمحكم؟ أليس قد أجبر على فعله العاصي والطائع؟ ! فما الثمر في إرسال الرسل بالشرائع؟ أليس قد فعل الضلالة والاهتداء؟ ! فما معنى قوله: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ﴾ [الليل:١٢]؟ ! أليس عبادة الأوثان عندكم قضى بها الله؟ ! فما معنى قوله: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء:٢٣] أليس لا تصح من فاعل القبائح؟ ! فما الفائدة في الصلاة ونحوها من المصالح؟ ! أيحسن دعاء المقعد إلى الطيران؟ ! أو تكليف الأعمى ينقط القرآن؟ ! أليس لا قدرة على الطاعة إذا لم تكن معها [إستطاعة]؟ ! فما معنى قوله: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] أليس الشرك بالله من القضا؟ ! فلِم لا يجب عليكم الرضا «فكل ميسر لما خلق له»، تتمسكون؟ ! ففسروا: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:٥٦] وأظهروا الفرق بين الصور والألوان، وبين الكفر والإيمان، إذا كان ذلك [كله] فعل الرحمن، ولا فعل فيه لإنسان، وهل الكسب شيء فعلتموه، أو فعل فيكم، والأول عكس ما قلتموه، [والتالي] لا يجديكم وزعمتم أن الله يصد عبيده عن فعل الجميل، ﴿ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴾ [الأحزاب:٤] وقلتم: يجوز أن يغوي عن الرشد عبده: ﴿ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ ﴾ [الزمر:٦٠] فقد حكى الله عن موافقيكم في المعنى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا ﴾ [الأنعام:١٤٨] ثم بيَّن بطلان قولكم وقولهم، فقال: ﴿ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [الأنعام:١٤٨] ألستم تلهجون بالقدر

في كل قضية؟! فلم لا تكونون أنتم القدرية؟! وكيف يكون الاسم للنفي لا للإثبات؟ يا أرباب الغواية والهنات؟! ألستم تقدرون في مخالفة الشيطان، فأنتم شهود الزور و خصماء الرحمن، ألستم تذمون على مالا تطيقه النفوس ؟ فذلك مذهب إخوانكم المجوس، لقد ثلثت النصارى و ثنيتم، وأجملت المانوية وبينتم فيما تبطلون القديم الثاني، إذ قلتم بقدم المعاني، ولم استغنت صفة الوجود عن المعنى، ولم يشاركها سائر الصفات في الاستغناء؟! وإذا أدرك تعالى [عن ذلك] بإدراك الأشعرية، وسادسه ضرار، فما معنى قوله: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [الأنعام:١٠٣]، ولم يجوز عليه الصعود والانحدار، وقولكم إن ذلك غير معقول ليس بمسموع منكم ولا مقبول، ولو جاز أن يرى رؤية غير معقولة، لجاز أن يشتهي شهوة مجهولة، وذهبتم [إلى] أن الله لكل شيء مريد، فبمَ تفرقون بين الأمر والتهديد؟ ! وإذا أراد قبائح العباد التي فعلوها، فما معنى ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾[الإسراء:٣٨]؟ ! وإذا أراد عدوان المعتدين وظلم الظالمين فما معنى : ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[آل عمران: ١٠٨]؟ ! وإذا أراد منكم البغي والعناد، فما معنى [قوله] : ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾[البقرة: ٢٠٥]؟ ! ولم لا يكون مطيعاً من فعل ما أراده المطاع، ويستوي في الذم والمدح من عصا وأطاع؟ وإذا جاز أن لا يثيب على الأعمال، فمن أين توجه التكليف على كل حال؟ وإذا كنتم على جواز التعذيب من غير ذنب شهداء، فما معنى قوله: ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٤٩]؟ ! وإذا كان تعذيب من لا ذنب له غير ظلامة، فما معنى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾[الأنبياء:٤٧]؟! وإذا أجاز أن نأخذ الأطفال بذنوب آباءهم والأمهات، فقد ثبت الظلم، ولا تعريج على العبارات، وكيف يعاقب الطفل بمعاصي أبيه، ولا يثيب الأب بطاعات بنيه؟ وإذا كانت الشفاعة للفجرة والفساق فما معنى: ﴿ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ ﴾[الزمر:١٩] وإذا لم يكن بين الطائع والعاصي فرقا، فما معنى آخر سورة الفرقان؟ وإذا كان الفاسق بالمؤمنين لاحقاً، فما معنى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ﴾[السجدة: ١٨]؟ وإذا جاز أن يخلف الله في الوعيد، ففسروا : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[ق: ٢٩] وإذا لم يكن هذا القرآن هو كلام الله، وجب أن يكون كلام منكم سواه، ولو كان موجوداً

في الأزل كما زعمتم، لما كان مرتباً في الوجود كما علمتم، ولو ثبت معنى لقولهم في نفسي كلام، لثبت أيضاً لقولهم في نفسي القيام، فإذا ثبت أنه فيما لم يزل كلاماً، فما الذي يوجه به ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا﴾ [هود:١٧] ؟ وما معنى [قوله] ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[التوبة:٦] ؟ ما الذي كان يسمعه المطيعون والعاصون؟ وأخبرونا [يا ذوي البصائر والفكر] ما معنى «كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر»؟ وما معنى آيتي الشعراء والأنبياء ؟ فأنتم تزعمون أنكم في علم التفسير أمراء إكشفوا عن معنى ذلك وحقائقه، وإلا فكلوه إلى خالقه،إذا كانت الإمامة بالعقد والاختيار، فكيف أوقعتم الاختيار على غير المختار؟ أوكانت عندكم بالإجماع، فأي أئمتكم لم يقع فيه نزاع؟ أو كانت بالسابقة في الإسلام والفضل، فنحن في ذلك أهل العقد والحل، وإذا كانت بالنص من الله والنبي فإلينا يتوجه جليه والخفي، ثم إن من عجائبكم المضحكة النادرة وفضائحكم السيئة الظاهرة، أنكم تنفون ما عدا البرهان والخطاب، ومشائخكم ضعفوا عن البيان، وتسقطون الاستدلال بالاستقراء، [وكل دليل لكم بالعموم معرّى] وتعيبون علينا قياس التمثيل، وتعتمدون على السفسطة والتخييل، تتبعون الموجودات والوهميات، وتسمونها مسلمات أوليات، وتقسمون علم العقل إلى أولي، ومشهور زعمتم ليس بالجلي، مقالات أخذتموها عن أرسطاليس، وعقائد شيخكم فيها إبليس، [لتهجمنَّ] بكم طرق الغواية على النار، وسيعلم الكافر لمن عقبى الدار.

المخطوطات المعتمدة

أولاً نسخ المنهاج وهي ثلاث:

الأولى: نسخة بخط واضح حسن أغلبها مهملة من الإعجام، عدد الأسطر في كل صفحة (٣٧) سطر، كتب في آخرها تم الكتاب بحمد الله ومنه وكرمه فله الثناء كثيراً وكان الفراغ من رقمه يوم الاثنين المبارك تاسع وعشرين يوماً خلت من شهر ربيع الآخر الذي هو من شهور سنة خمس وستين سنة وألف من هجرته صلى الله عليه وآله الطيبين الطاهرين، وذلك بخط أسير الذنوب الراجي رحمة ربه علام الغيوب صلاح بن عبدالرحمن بن محمد بن صلاح بن علي السلامي تجاوز الله فرطاته ومحى سيئاته وغفر له ولوالديه وللمؤمنين إنه هو الغفور الرحيم.

الثانية: نسخة خطية بخط واضح شبيهة بالنسخة الأولى يغلب عليها الصحة، عدد الأسطر في كل صفحة (٣٤) سطر، قال في آخرها: تم ذلك بحمد الله الذي بنعمته تتم الصالحات، فنسأل الله أن يرزقنا العلم والعمل به، ويثيبنا عند المهات بعناية مالكه من فضل الله سيدنا العلامة الأفضل من رسخت قدميه في فنون العلم فيا له من مفخر محمد بن علي بن جعفر حفظه الله تعالى وجزاه عن نفسه وعن الإسلام خيراً في يوم الاثنين لعله تاسع عشر شهر شعبان سنة أربعة وسبعين وألف.

الثالثة: نسخة مصورة خطها جيد عدد الأسطر في كل صفحة (٢٩) سطر، عدد صفحاتها (٤٧١) ٢صفحة، قال آخرها نجز فالحمد لله هذا الكتاب المبارك بعون الله سبحانه وتعالى نسخاً ونقلاً من السواد إلى البياض، وذلك بعد شروق شمس يوم الاثنين المبارك في أواخر شهر صفر من سنة تسعين وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام وآله، بعناية مولانا السيد المقام الأوحد الهمام علم الأعلام بركة الخاص والعام والصفوة من العترة الكرام الحسن بن المهدي بن الهادي اليوسفي حفظه الله وبلغه لصالح الأعمال وسدد له النيات والأقوال إنه جواد كريم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله أجمعين وسلم.

بخــط عبــد أســير في الــذنوب هفــا ... بــدا عــلى مــا بــه مــن غلظــة فجفــا
لـــه يـــدُ تســـأل الـــرحمن مغفـــرة ... مـــن ذنبـــه ويـــد قـــد عضـــها أســـفا

ثانياً نسخ المعراج وهي نسختان:

الأولى: نسخة مصورة خطها جيد يغلب عليها ترك الإعجام عدد الأسطر في كل صفحة (٣٠) سطر، وعدد صفحات الجزء الأول (٤٥٩) صفحة، وعدد صفحات الجزء الثاني (٣٦٨) صفحة. رمزنا لها بالرمز (أ). كتب في آخر الجزء الأول وافق الفراغ من زبره بين صلاتي العصرين من يوم الأربعاء لتسع ليال خلون من شهر ربيع الآخر عام أربع وتسعين وثماني مائة هجرية وذلك على يد أفقر عباد الله إلى عفوه ورحمته المفتقر إلى كريم الفو الصمد عبد القادر بن محمد عفا الله عنه وسامحه بمنه وكرمه ويتلوه الجزء الثاني القول في الاستطاعة نسأل الله الإعانة على التمام وأن يبلغنا في الصالحات قصارى السؤل والمرام والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الكرام، سمعت هذا الجزء من أوله إلى آخره وكذلك من أول الجزء الثاني إلى باب الوعد والوعيد على مصنفه أمير المؤمنين أيده الله ونصره وأبقاه وكتب عبد القادر بن محمد بن حسين عفا الله عنهم.

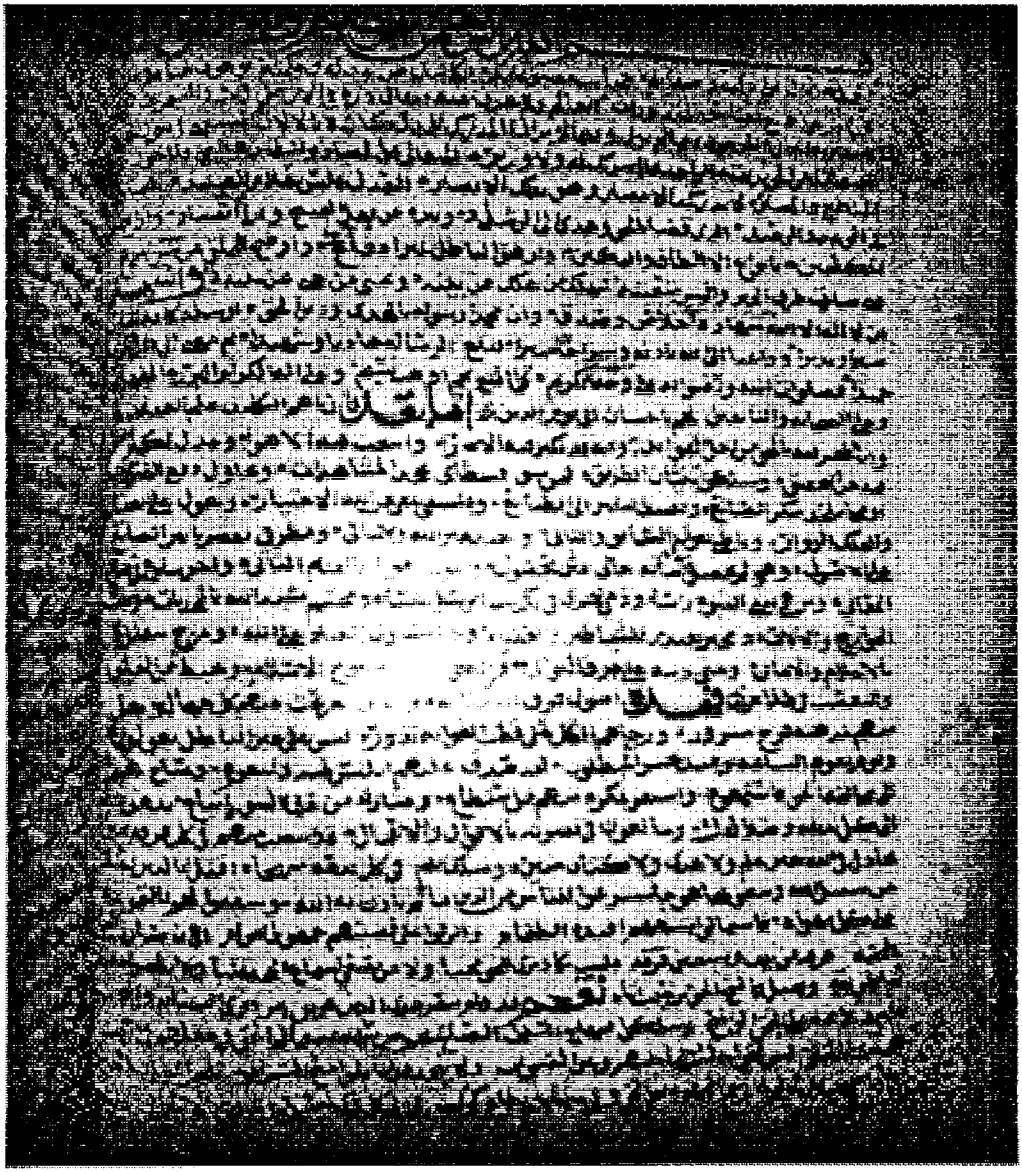
وفي آخر الجزء الثاني ما لفظه وافق الفراغ من زبره ضحى النهار من يوم الاثنين ولعله أول شهر المحرم مستهل سنة تسعين وثماني مائة هجرية وناسخه أفقر عباد الله إلى رحمته وأحوجهم إلى عفوه ومغفرته الراجي من كرم الله أن يدخله في شفاعة الرسول وأن ينيله من الطاعة وحسن الخاتمة منتهى الأمل والسؤل عبد القادر بن محمد بن حسين النسري نسباً المذحجي قبيلة وشعباً الشهير بالهراني الذماري أباً عفا الله عنهم آمين آمين، وكان ذلك عن أمر مولانا ومالك أمرنا وخليفة عصرنا الإمام الأواه البائع نفسه من الله أمير المؤمنين أبي الحسن عزالدين بن الحسن بن أمير المؤمنين علي بن المؤيد بن جبريل بن رسول رب العالمين.

الثانية: نسخة خطية يغلب عليها التصحيح وترك الإعجام عدد الأسطر في كل صفحة (٣٤) سطر، رمزنا لها بالرمز (ب). كتب في آخر الجزء الأول ما لفظه: وكان الفراغ من زبر

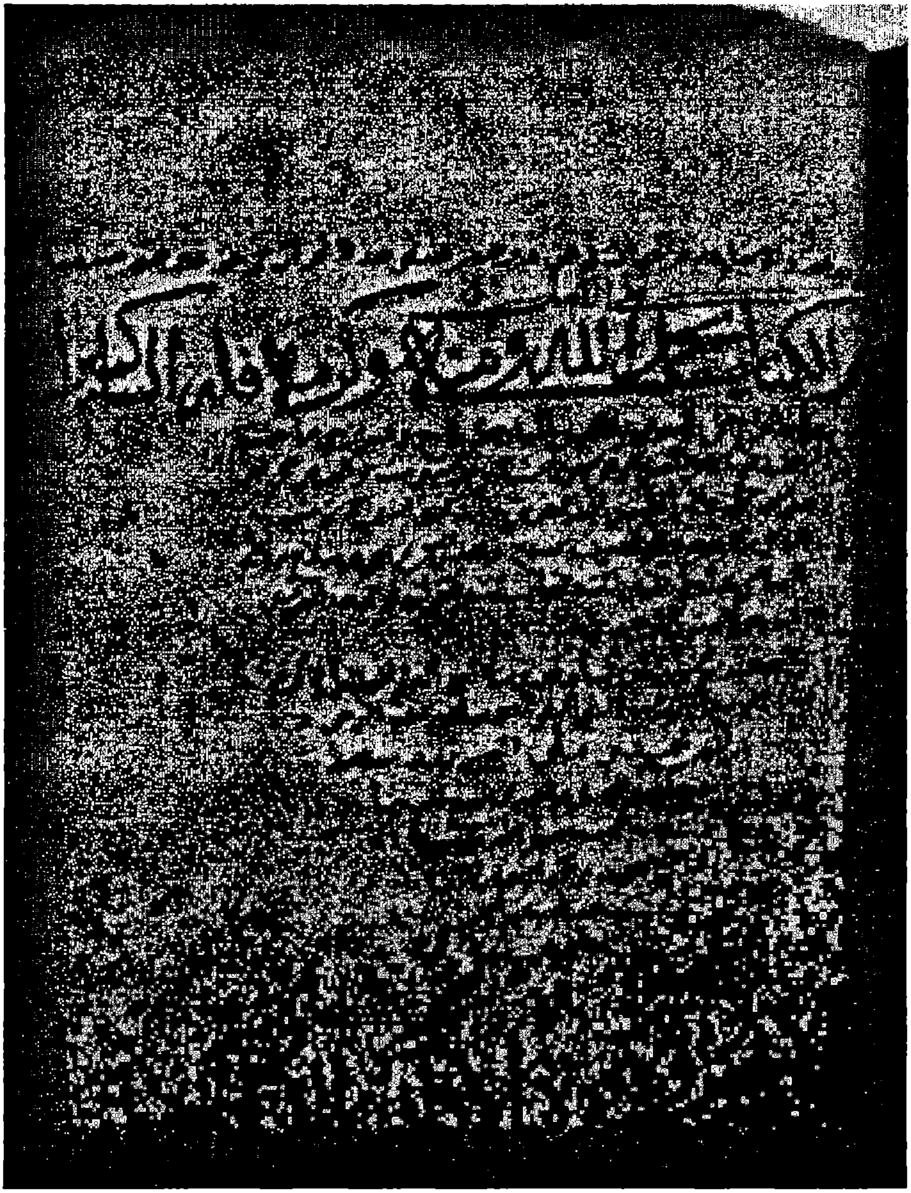
هذا الجزء المبارك لدخول سبعة أيام في شهر شعبان بمسجد الدينار في محروس فلله سنة ثمان وثمانين وثماني مائة سنة بخط مالكه الفقير إلى كرم ربه المهدي بن صالح السلطان.

والجزء الثاني يبدأ بكتاب العدل كتب في آخره ما لفظه: تم الكتاب بحمد الله ومنه وتأييده وعونه يوم الأربعاء لخمس ليال بقين من شهر جمادى الأخرى بالمحط المعروف بمدينة يسنم بالجامع السديد الميمون الحميد الذي أحدثه وشيده وعمره وأحكمه مولانا أمير المؤمنين الهادي إلى الحق المبين سنة تسع وثمانين وثماني مائة بخط أسير ذنبه ورهين كسبه المهدي بن صالح بن محمد السلطان.

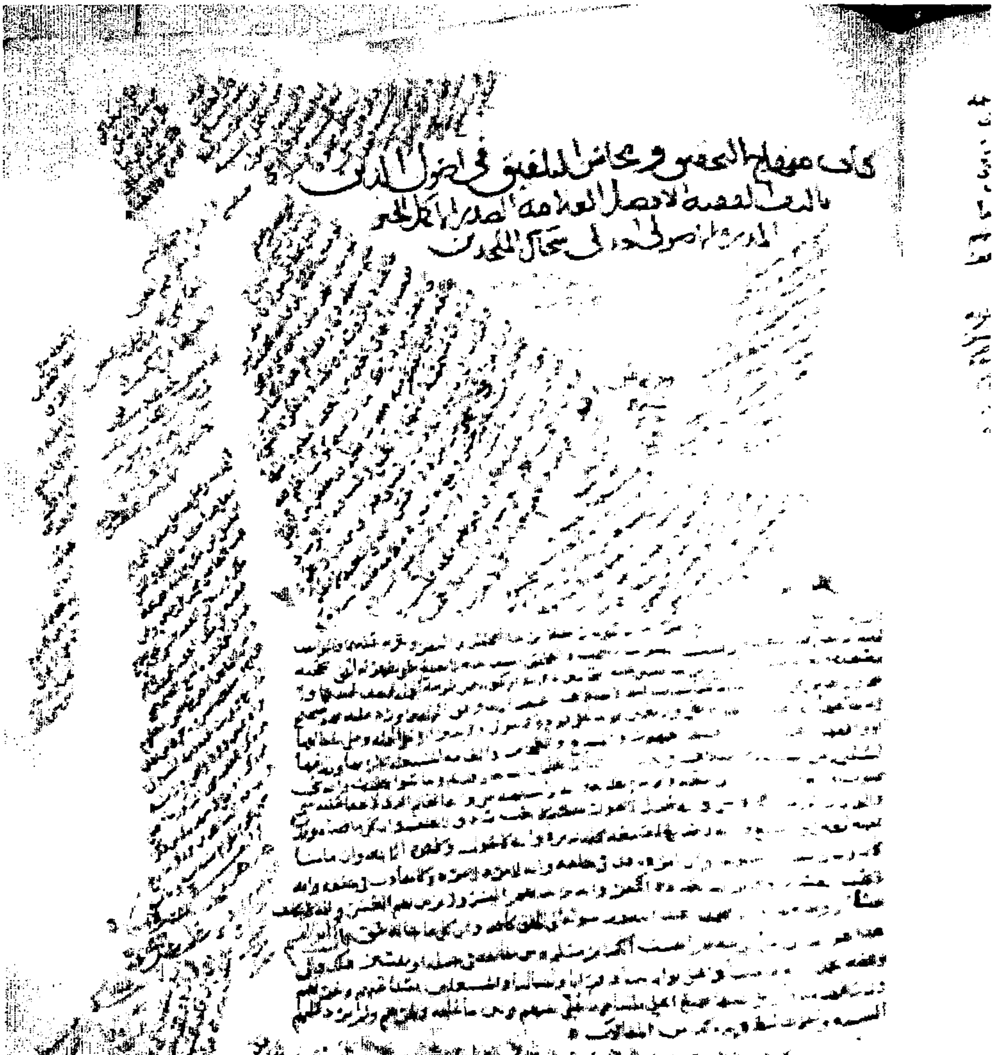
نماذج من المخطوطات



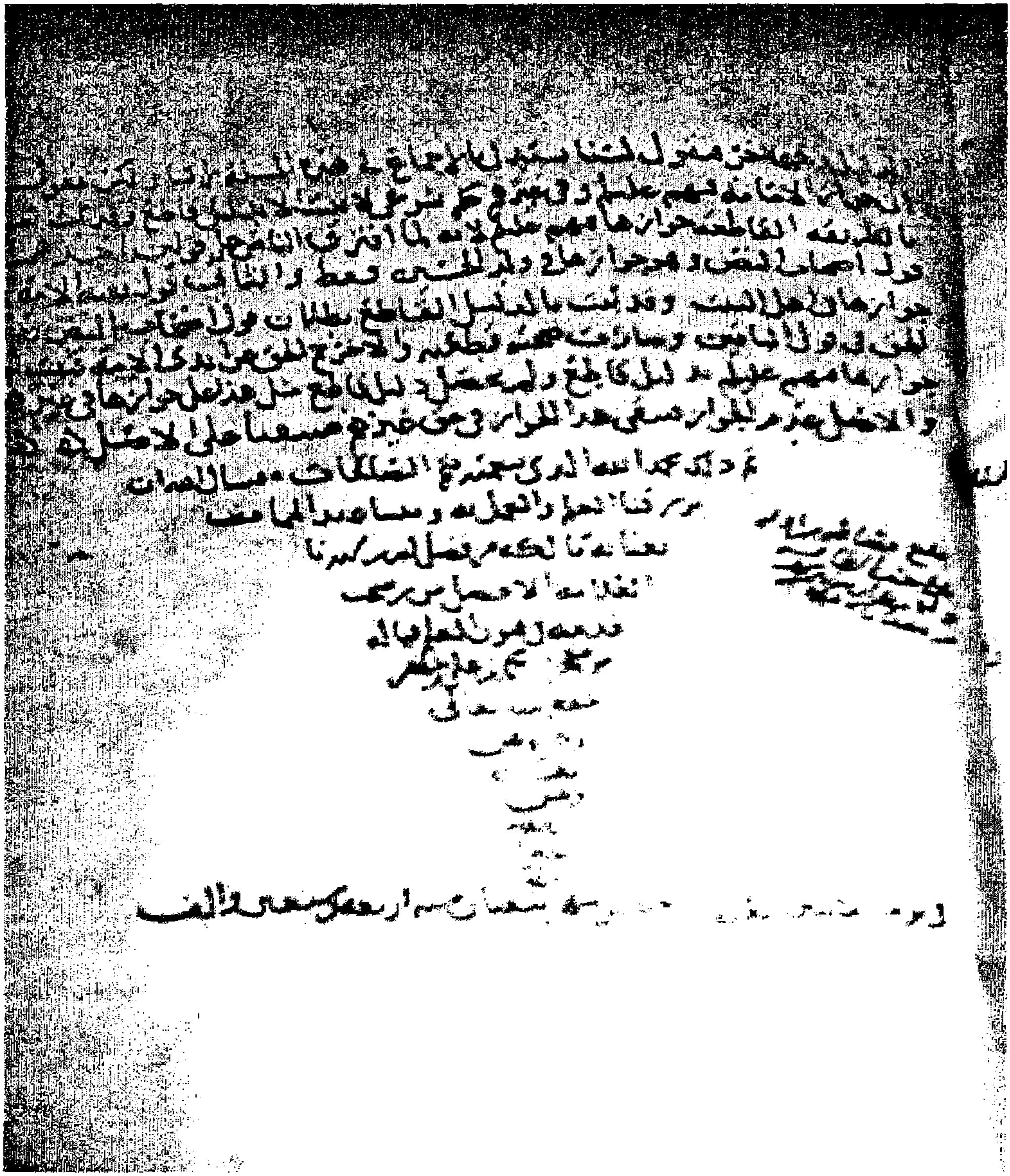
الصفحة الأولى من النسخة الأولى من المنهاج



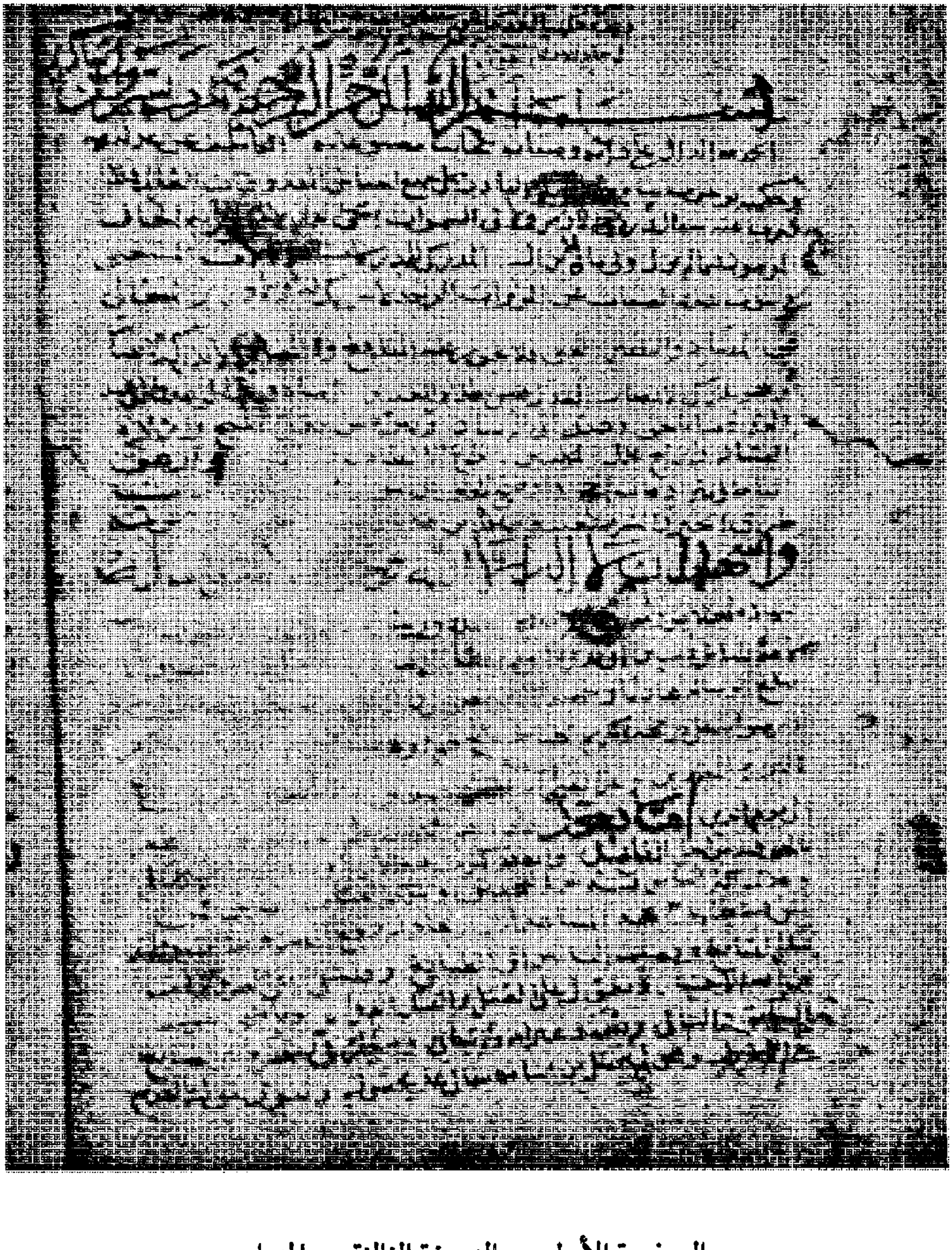
الصفحة الأخيرة من النسخة الأولى من المنهاج



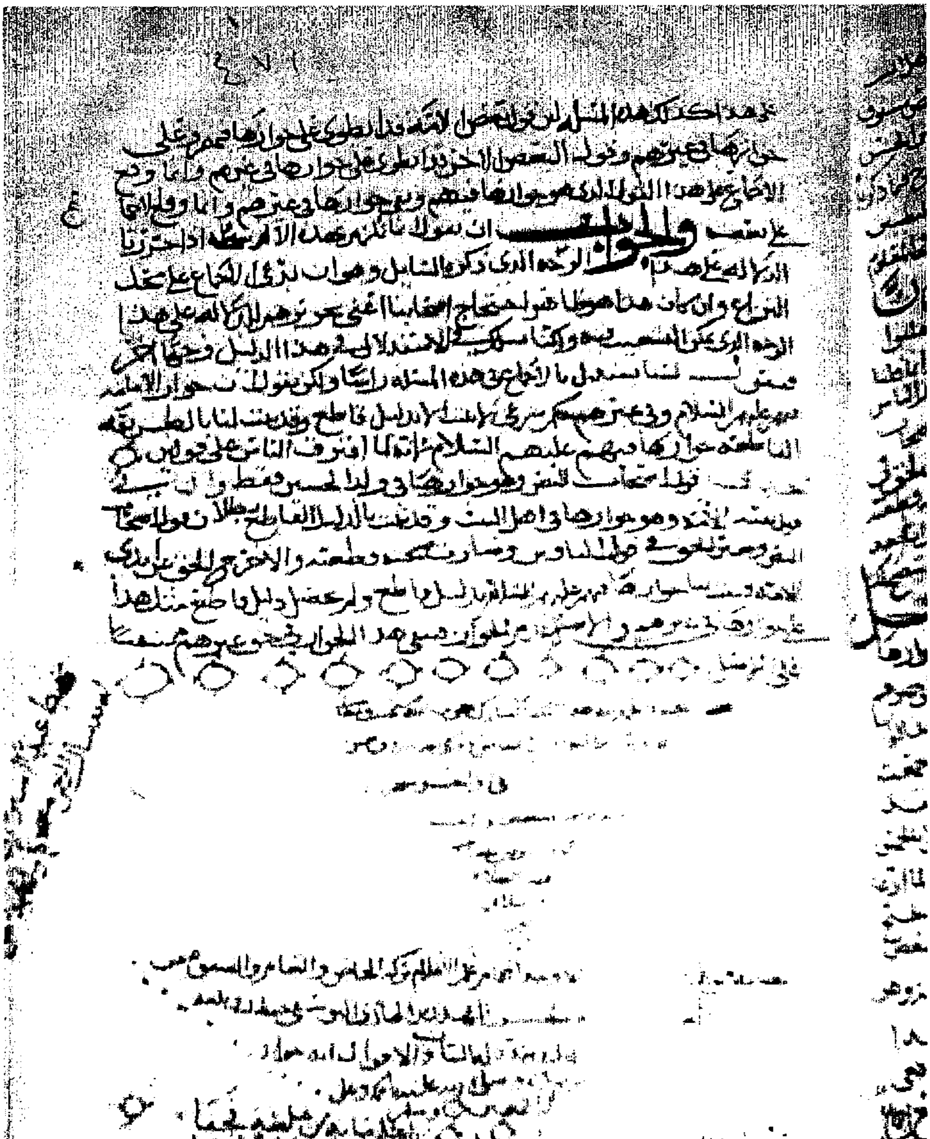
الصفحة الأولى من النسخة الثانية من المنهاج



الصفحة الأخيرة من النسخة الثانية من المنهاج



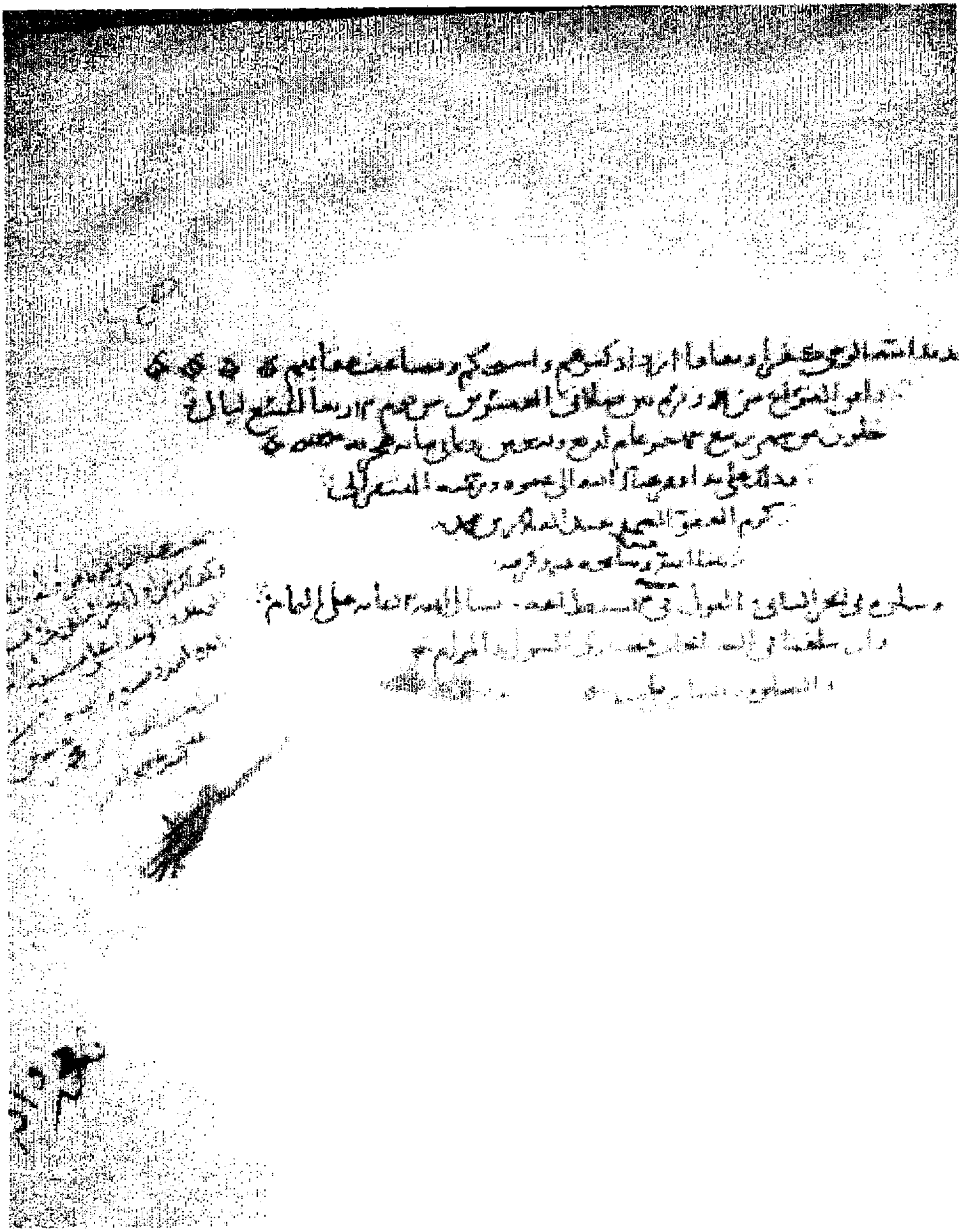
الصفحة الأولى من النسخة الثالثة من المنهاج



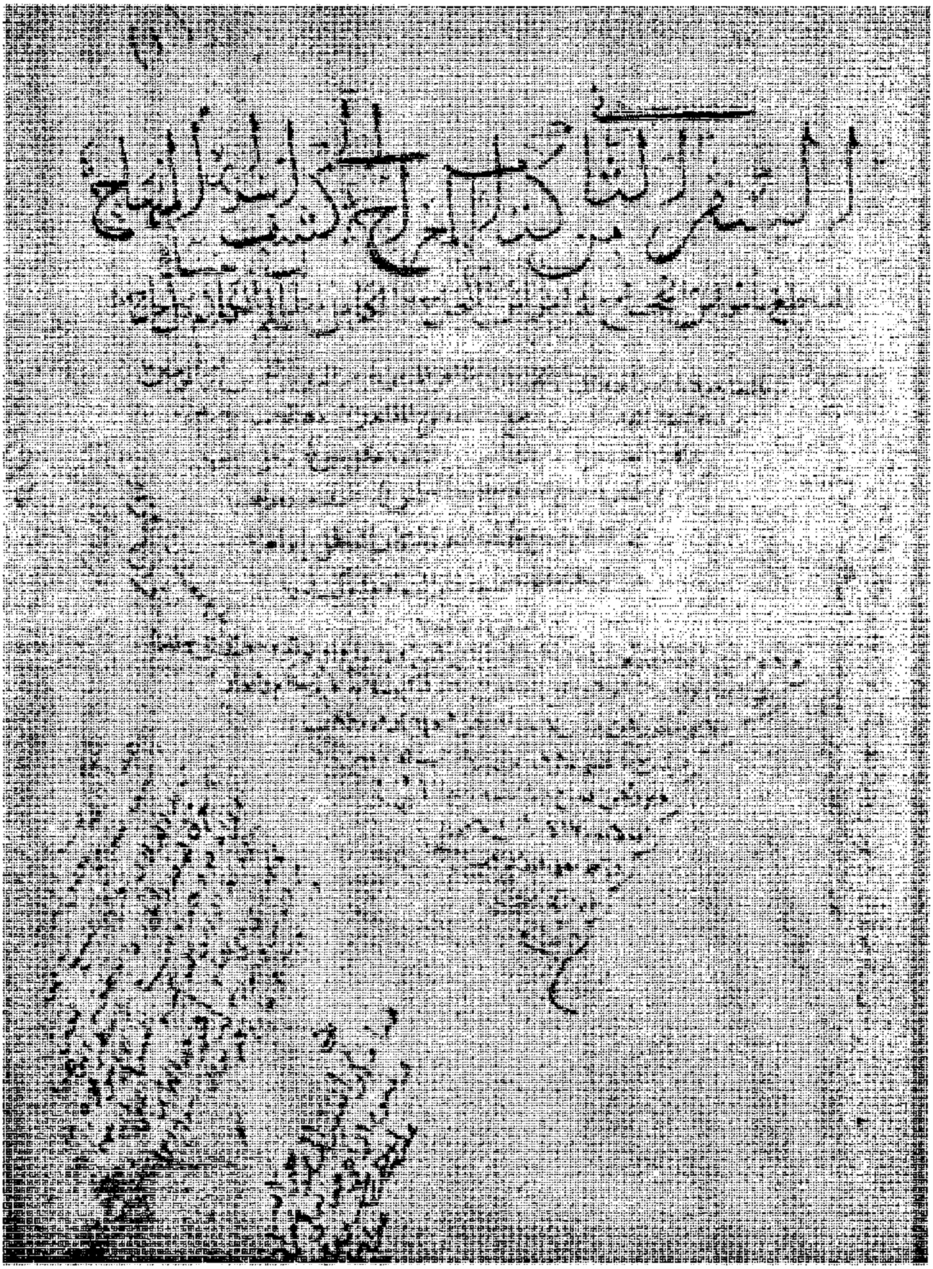
الصفحة الأخيرة من النسخة الثالثة من المنهاج

الجزء الأول من المعراج
إلى كشف أسرار المنهاج

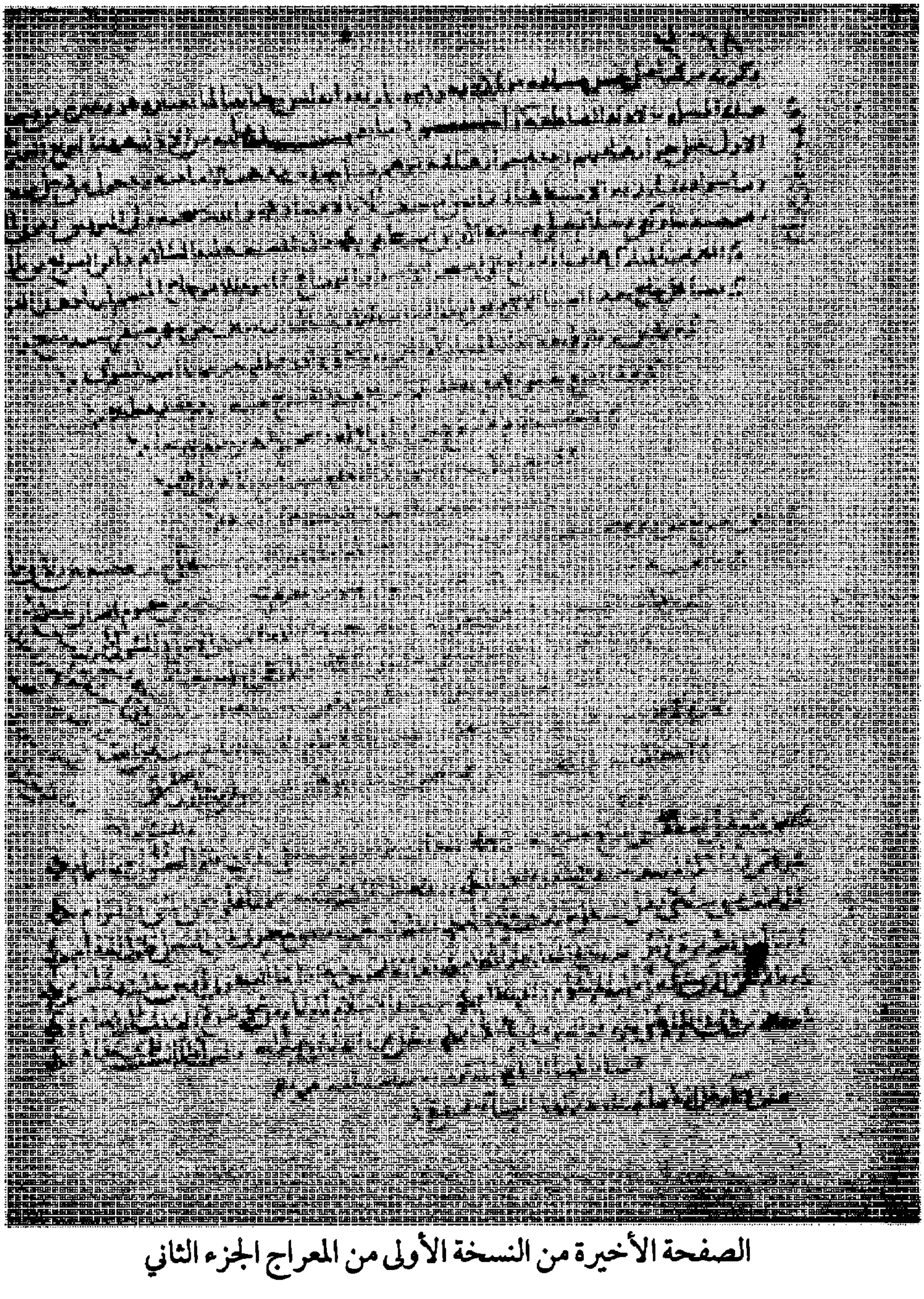
الصفحة الأولى من النسخة الأولى من المعراج الجزء الأول



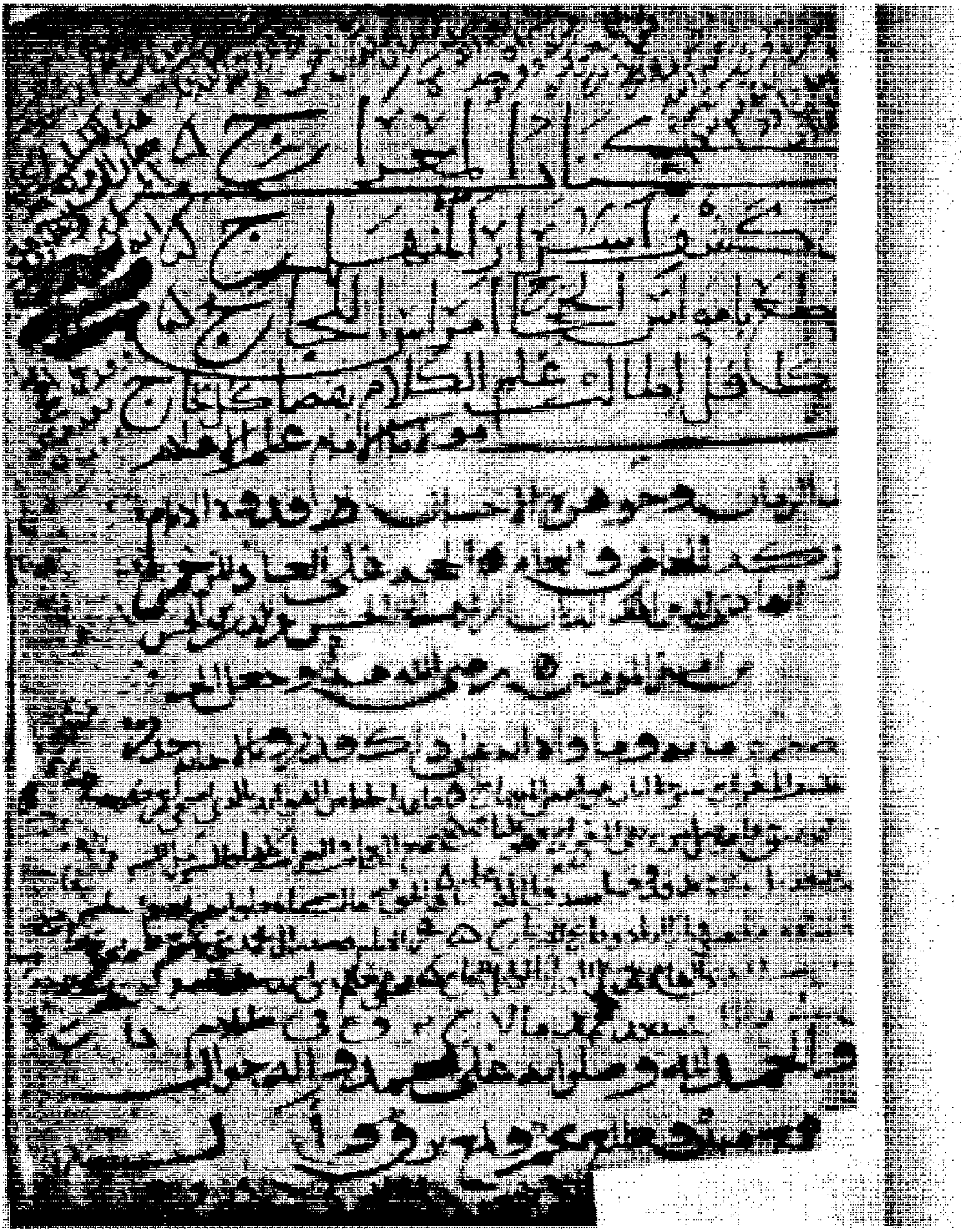
الصفحة الأخيرة من النسخة الأولى من المعراج الجزء الأول



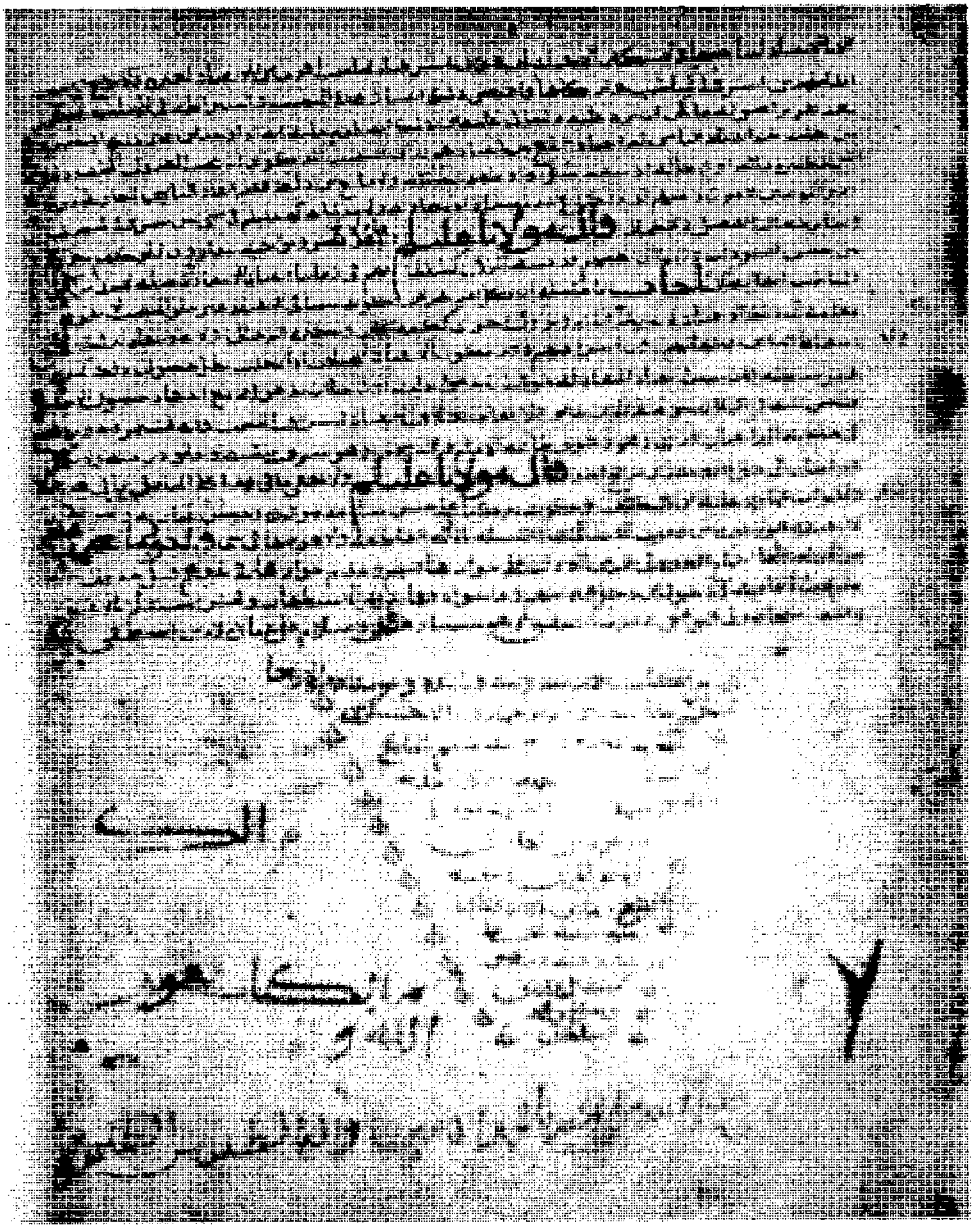
الصفحة الأولى من النسخة الأولى من المعراج الجزء الثاني



الصفحة الأخيرة من النسخة الأولى من المعراج الجزء الثاني



الصفحة الأولى من النسخة الثانية من المعراج الجزء الأول



الصفحة الأخيرة من النسخة الثانية من المعراج الجزء الأول

الصفحة الأولى من النسخة الثانية من المعراج الجزء الثاني

الصفحة الأخيرة من النسخة الثانية من المعراج الجزء الثاني

نص الكتاب

تنبيه /قد جعلنا المنهاج في أعلا الصفحة والمعراج بأسفلها وفصلنا بينهما بخط فاصل وأثبتنا المنهاج كاملا لتمام الفائدة لأن صاحب المعراج لم يأت بالمنهاج كاملا وإنما شرح المحتاج إليه.

المعراج إلى كشف أسرار المنهاج

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين وعليه نتوكل

أما بعد.. حمداً لله على نعمه الَّتِي يجب شكرها ولا يطاق حصرها، والثناء عليه لكماله وصفات جلاله الَّتِي يطيب نشرها، ولا يقدر قدرها، والصلاة والسلام على خاتم الرسل، وموضح السبل، وناسخ الملل ودامغ الشرك حتَّى اضمحل وبطل، وعلى عترته شموس الإسلام، وقادة الأنام ومفاتيح البهم، ومصابيح الظلم، وصحابته الأخيار الأعيان، والتابعين لهم بإحسان. فإني كنت جمعت حواشي في إبَّان[1] الشباب وأول زمان الدرس في العلم والإكتساب جعلتها بصفة التعليق لكتاب منهاج التحقيق لما عنّ[2] لي من الولع به والغرام والإعتناء بالفحص عن معانيه والإهتمام، ولكنها عاقت عوائق عن التمام، وبدا لي فملت إلى الإضراب وإرتاج هذا الباب تباعداً عن مظان الإخطار، وتجنباً لمسالك العثار، فنبذت تلك الكراريس، وحجبتها عن مجالس الدرس والتدريس عدة من السنين تزيد على العشرين، ثُمَّ إن بعض المولعين بفن الكلام، وأولي الهمة في تحصيله والإهتمام بالغ في استخراج تلك الحواشي وإبراز أوراقها الخوافي وتتمتها وتكملتها وضبطها وتحصيلها، فلم أجد بداً من إنصافه وتلقيه بإجابته وإسعافه، مع ما في ذلك من تمام العمل وصيانته عن الإنخراط في سلك ما بطل، فما طابق منها وخلا من الخلل فبتوفيق الله المثبت في القول والعمل، وما كان فيها من خطأ وخطل فلوضعها في تلك الحال مع عروض اشتغال وعجل؛ ولأنه لا يسلم من الزلل إلاَّ كلام الله عز وجل. وهذا حين الشروع في شرح غوامض الكتاب وتذليل معانيه الصعاب.

---

(١) ـ قوله: آبَان الشباب قال في لسان العرب: آبَان كل شيء بالكسر والتشديد وقته وحينه الذي يكون فيه يقال: جئته على آبَان ذلك أي على زمنه وأخذ الشيء بآبَانه أي بزمانه وقيل: بأوله، ويقال: آبَان الرطب إلخ...

(٢) ـ قوله: لما عنّ لي ..إلخ قال في لسان العرب: عنّ الشيء يَعِن ويعن عنناً وعنوناً ظهر أمامك، وعنّ يَعِنُّ ويَعُنُّ عناً وعنوناً واعتن اعترض وعرض اهـ.

منهاج المتقين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الدال على ذاته وصفاته بعجائب مصنوعاته

قال المصنف مبتدئاً: (**بسم الله الرحمن الرحيم**)

أي باسم الله ابتدئ تأليف هذا الكتاب، ومعناه: أستعين على ذلك بالتسمية ليمنها وبركتها، فالباء: للإستعانة، ويقدر الفعل متأخراً عنها لإفادة الاختصاص.

ثم ثنى بالحمد فقال: (**الحمد لله**).

أي الثناء الحسن والوصف الجميل ثابتٌ لله، الذي من صفاته أنَّه (**الدال**)، أي فاعل الدلالة (**على ذاته**) دل عليها تعالى بفعله لا بواسطة، (**وصفاته**) والذي يدل عليها أيضاً الفعل تارة بغير واسطة كدلالته على كونه قادراً، وكذلك كونه عالماً، إذ الإحكام ليس بواسطة؛ لأنَّه كيفية للفعل لا أن الفعل يدل عليه، ثُمَّ يدل على العالمية، وتارة بواسطة واحدة كدلالته على كونه حياً، بواسطة القادرية والعالمية، وتارة بواسطتين كدلالته على كونه مدركاً بواسطة كونه قادراً عالماً، ثُمَّ كونه حياً، وتارة بثلاث وسائط كدلالته على الصفة الأخص بواسطة كونه قادراً، ثُمَّ كونه حياً، ثم وجوب كونه حياً، هكذا ذكر الأصحاب، وفيه نظر.

والتحقيق أن الفعل يدل على الصفة الأخص بواسطة واحدة، وهي القادرية ووجوبها ليس بواسطة أخرى، فإنه كيفية لها، ليست هي دليلاً عليه كما قلنا في الإحكام، ولا معنى لعد الحيِّيَّة واسطة أخرى؛ لأن القادرية كافية في الاستدلال.

(**بعجائب مصنوعاته**). العجائب: جمع عجيبة وهي ما يتعجب منه. (والمصنوعات): جمع مصنوع ويقال: ظاهرهُ أنه لا يدل على ذاته وصفاته إلاَّ ما كان عجيباً من مصنوعاته، وفيه

الكاشف عن عدله وحكمته بوجوب غنه وعالميته،

نظر، فإن كل فعل من أفعاله له مدخل في الدلالة. وجوابه من وجهين:ـ

أحدهما: أن يكون من باب إخلاق ثياب[1]، كان أصله بمصنوعاته العجائب، فأتى أولاً بالصفة، ثُمَّ أضافها إلى الموصوف للبيان وهي صفة مدح؛ لأن كل أفعاله تعالى يتعجب منها لصدورها على مقتضى الحكمة، وما فيها من الأغراض الحسنة.

الثاني: أن يكون على ظاهره ومفهومه، ويريد أن الذي يدل على الذات وجميع الصفات هو ما يتعجب منه لصدوره على جهة الإحكام لا ما ليس بمحكم منها، فإنه إنَّما يدل على الذات وبعض الصفات، والله أعلم.

تنبيه:

هذا في فن البديع يسمى: (براعة الإستهلال)، وهو: أن يفتتح المتكلم خطبته أو رسالته أو مصنفه أو غير ذلك بما يدل على غرضه، ولما كان غرض المصنف الخوض في علم الكلام أتى في فاتحة كلامه بما يشعر بمراده، وجعل خطبته هذه البليغة كالفهرسة لهذا الفن، والإشارة إلى كثير من مسائله، ومن أمثلة براعة الإستهلال قول بعض الكتاب: (الحمد لله الذي خلق الأنام في بطون الأنعام). حين كتب مخبراً بأن بقرة ولدت عجلاً وجهه كوجه الإنسان.

(الكاشف عن عدله وحكمته) أي الموضح لعدله، وهو كونه لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب. (وحكمته) وهي: كون كل فعل له فهو حسن، وله فيه غرض صحيح **(بوجوب غناه)**، وهو كونه حياً ليس بمحتاج، **(و)** وجوب **(عالميته)**، وهو كونه لا يجوز عليه الجهل

---

(١) ـ أي مما يتراءى ظاهراً أنه من إضافة الصفة إلى موصوفها، إذ الأصل ثياب أخلاق، فتأولوه بأنه حذف منه الموصوف واستعملت الصفة مكانه، فصار كاسم غير صفة محتملاً لوصفية ذلك الموصوف وغيره فأضيف إليه للتخصيص. اهـ خبيصي بتصرف.

القادر على جميع أجناس المقدورات، العالم فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماوات، الحي الذي لا يتغير به الحال، الموجود فيما لم يزل، وفي ما لا يزال، المدرك للمدركات لا بالآلات،

بحال. فإنا علمنا عدله وحكمته بكونه تعالى عالماً بقبح القبيح غنياً عن فعله وعالماً باستغنائه عنه، لا يجوز أن يحتاج إليه، ولا أن يجهل قبحه، ولا أن يجهل استغناءه عنه بوجه من الوجوه وإسناد الكشف إليه، مع أنَّ الوجوب ليس أمراً صادراً عنه من قبيل التجوز؛ لأنَّه لا يعلم ذلك الوجوب إلاَّ بما نصبه من الأدلة وركَّبه من العقول.

(القادر على جميع أجناس المقدورات).

سيأتي ذكر معنى القادر والمقدور وتعداد أجناس المقدورات في موضعه من هذا الكتاب، وإنَّما قال: (أجناس)، ولم يقل: أعيان، بناء على أنَّه لا يصح مقدور بين قادرين، وأن الأعيان الَّتِي نقدر عليها إنَّما يقدر الباري على جنسها فقط، وسيأتي تحقيقه .

(العالم فلا يعزب عنه) ـ هو بضم الزاي وكسرها بمعنى: لا يبعد.

(مثقال ذرة)، أي مقدار أصغر نملة، **(في الأرض ولا في السموات).**

(الحي الذي لا يتغير به الحال).

يعني بالحال هنا: ما هو عليه من ثبوت ونفي، فليس كغيره من الأحياء، فإن الحال يتغير بهم من صغر إلى كبر، وصحة إلى سقم، وقوة إلى ضعف، وغناء إلى فقر وغير ذلك.

(الموجود فيما لم يزل) أي فيما مضى لا إلى أول. **(وفيما لا يزال)** أي وفي الحال والاستقبال، لا إلى حد ينتهى إليه.

(المدرك للمدركات) أي لكل ما يصح إدراكه من مرئي، ومسموع، وملموس، ومشموم، ومذوق. وسيأتي بيان المدركات.

(لا بالآلات) أي لا بحاسة وواسطة محل الحياة، إذ ليس تعالى بجسم، ولا له حياة تحل في

المستغني في ثبوت هذه الصفات عن المؤثرات، الواحد ولا شريك له ولا وزير، المتعالي عن المضاد والنظير، الغني فلا تجوز عليه المنافع والمضار، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، العدل فليس بظلاّمٍ للعبيد

محل، ولا له آلة.

(**المستغني في ثبوت هذه الصفات**) يعني التي مضى تعدادها، وهي: القادرية، والعالمية، والحيية، والوجود، والإدراك، (**عن المؤثرات**) الحقيقية الَّتِي هي: الفاعل، والعلة، والسبب، وأمّا ما يجري مجرى المؤثر، وهو: المقتضي، والشرط فلا بد منه فيها على تفصيل وخلاف يأتي في مواضعه، وأما غير هذه من صفاته تعالى، فمنها ما لا يفتقر إلى مؤثر، ولا ما يجري مجراه كالصفة الأخص عند مثبتها، ومنها ما يفتقر إلى المؤثر الحقيقي ككونه مُرِيْداً أو كارهاً عند الجمهور، وقد أشار المصنف بقوله: (المستغني في ثبوت هذه الصفات) بتمامه إلى فصل الكيفية، وما تقدم فهو تنبيه على إثبات الصانع وصفاته الثبوتية، ثُمَّ أشار إلى الصفات النفيِّية فقال: (**الواحد فلا شريك له ولا وزير**)، هذه إشارة إلى مسألة نفي الثاني، والمعنى: أنّه لا مشارك له في الإلهية وفي الخلق والأمر، ولا معه من هو أدنى رتبة من الشريك، وهو الوزير الذي يعينه ويتحمل بعض مؤنه ويتقوى به في أمر مملكته؛ لأنَّه سبحانه وتعالى غني عن جميع ذلك. (**المتعالي**) أي المتنزِّه (**عن المضاد والنظير**) أي المنافي له الذي لا يجمع معه في الوجود لمعاكسته له في صفاته، وعن المماثل المشابه له في ذاته وصفاته، وفي هذا إشارة إلى مسألة نفي التجسيم وما يتعلق بها؛ لأنَّه لو كان جسماً أو عرضاً كان ذا ضدٍّ ونظير.

(**الغني فلا تجوز عليه المنافع والمضار**)، أي لا يجوز أن يلحقه مضرة، ولا أن يناله منفعة لوجوب استغنائه عن ذلك. وسيأتي ذكر معنى المنفعة والمضرة وأقسامها، وهذه إشارة إلى مسألة نفي الحاجة. ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ ﴾ [الأنعام:١٠٣] إشارة إلى مسألة نفي الرؤية بأن أدرج هذه الآية الكريمة الَّتِي هي من أدلتها في كلامه، وهذا في علم البديع يسمى الإقتباس. (**العدل فليس بظلام للعبيد**) إشارة إلى أم مسائل العدل، وظلاَّم

الصادق في الوعد والوعيد الذي قضى بالحق وهدى إلى الرشاد، وتنزه عن فعل القبيح وإرادة الفساد، وأزاح علل المكلفين بأنواع الألطاف والتمكين، وأزهق الباطل بمترادفات الحجج، وأوضح للخلق عن سواء المنهج حتى صارت طرق الخير والشر متعينة ، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة

مبالغة في ظالم، والتكثير فيه باعتبار كثرة من يتعلق به الظلم وهم العبيد، لو كان كذلك تعالى الله عنه علواً كبيراً. (**الصادق في الوعد والوعيد**) أي المخبر عن إيصاله الثواب إلى مستحقيه وهو معنى الوعد، والعقاب إلى مستحقيه، وهو معنى الوعيد، خبراً مطابقاً للمخبر عنه فلا يقع خلاف ما وعد وتوعد به، (**الذي قضى بالحق وهدى إلى الرشاد**) أي الذي ألزم وأمر بالحق وهو الرشاد بمعنى الصواب وما فيه الصلاح، وهذا بمعنى دلّ، (**وتنزه عن فعل القبيح**) لعدله وحكمته (**وإرادة الفساد**) وهو نقيض الصلاح؛ لأن إرادته من القبائح وهو منزه عن فعلها. (**وأزاح علل المكلفين بأنواع الألطاف والتمكين**) أي أزال تعللهم في عصيانهم وعدم امتثالهم بأن لطف لهم بأنواع اللطف، وهي التوفيق والعصمة المطلق، وسيأتي بيان معانيها والتمكين مما كلفهم إياه بخلق القدرة عليه والآلة فيه، قال تعالى في المعنى هذا: ﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ ﴾. [النساء: ١٦٥](**وأزهق الباطل**) أي أزاله وأذهبه (**بمترادف الحجج**) أي بالحجج المترادفة وهي الأدلة الّتي نصبها للمكلفين على ما فيه نجاتهم. (**وأوضح للخلق**) أي كشف لهم وأبان. (**عن سواء المنهج**) أي أوسط الطريق الموصلة إلى الفوز والنجاة عند الله تعالى والطريق الموصلة إلى العقاب يوم يقف العبد بين يديه ويلقاه. (**حتّى صارت طرق الخير والشر متعينة**) أي طرق الهدى والضلال متبيِّنة متميزة، (**ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة**) أي ليضل من ضل بعد وضوح البينة في ذلك، وقيام الحجة عليه وجعل الضلال هلاكاً لتأديته إليه ويهتدي من اهتدى، كذلك عن يقين وعلم بأنه على الحق وسمى الهدى حياة من قبيل الاستعارة لإيصاله إلى الخير والنعيم الدائم، كما أن الحياة موصلة إلى الانتفاع ووصلة إلى

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة إخلاص وصدق، وأن محمداً عبده ورسوله بالهدى ودين الحق أرسله كافة للناس بشيراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً،

إدراك الملاذ، والله أعلم.

(**وأشهد ألا إله إلاّ الله شهادة إخلاص وصدق**) أي إخلاص عن النفاق وعن إضمار خلاف ما وقع النطق به، فطابق فيها القلبُ اللسانَ والسِّرُّ الإعلانَ، وصدق في العقيدة أو في تسميتها شهادة؛ لأنها الخبر عن يقين وتحقيق. (**وأن محمداً رسوله بالهدى ودين الحق**) أي بالكتاب الذي يقع به الإهتداء فبُولغ فيه بتسميته هدى والدين الذي هو الحق لا الباطل (**أرسله كافة للناس**) إن جعل كافة مفعولاً مطلقاً فالمعنى أرسله إرسالةً كافة للناس، أي عامةً لهم محيطةً بهم، فكأنها كفّتهم أن يخرج عنها أحد منهم. وقيل معناه: مانعة لهم عن الكفر، وأن جعل حالاً من المفعول كان المعنى أرسله جامعاً للناس في الإبلاغ والإنذار، والتاء للمبالغة كتاء علاّمة، وقيل: معناه على هذا مانعاً للناس عن الكفر، وفيه وجه ثالث، وهو أنّه حال من الناس، أي للناس جميعاً، وهو مبني على جواز تقدم حال المجرور عليه كما يذهب إليه بعض النحاة[1]. (**بشيراً**) للمطيعين بالثواب، (**ونذيراً**) للعاصين بالعقاب، (**وداعياً إلى الله**) أي إلى طاعته (**بإذنه**) أي بأمره (**وسراجاً منيراً**)، أي كالسراج المنير لما كان مُجلّياً لظلمات الشرك.

---

(١) ـ قال في الخبيصي شرح الكافية: ولا على صاحبها المجرور بحرف نحو مررت راكباً بزيد في الأصح، وهو مذهب سيبويه وأكثر البصريين لكونه تابعاً للمجرور، فكما لا يتقدم المجرور على الجار فما كان في حكمه كان أولى، وأما كافة في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ: ٢٨]، فإنها حال من كاف الخطاب في أرسلناك لا من الناس، والهاء فيه للمبالغة، وعن أبي علي وابن كيسان وغيرهما من النحويين جواز تقديمها عليه كسائر أحوال الأفعال ولثبوته سماعاً كقوله:

إذا المرء أعيته السيادة ناشئاً ... فمطلبها كهلاً عليه عسير

وقال آخر:

تسليت طراً بعد بينكم ... بذكراكم حتى كأنكم عندي

وقال آخر:

غافلاً تعرض المنية للمرء فيدعى ولات حين إباء

اهـ.

فبلغ الرسالة هادياً وشهيداً، ثم مضى إلى دار الكرامة، حميداًفصلوات الله ورضوانه على وجهه الكريم كلما طلع نجم أو هب نسيم، وعلى آله الكرام البررة المطهرين، وعلى الصحابة المتبعين أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

(**فبلغ الرسالة هادياً**) لِلضُلاَّلِ (**وشهيداً**) يشهد على الأمة لمن قبل بالقبول وعلى مَنْ ردّ بالرد، (**ثُمَّ مضى إلى دار الكرامة**)، كناية عن وفاته ﷺ، والمراد بدار الكرامة الجنة أو الدار الآخرة الَّتِي تظهر فيها إكرامة بالمقام المحمود وغيره. (**حميداً**) أي محموداً.

(**فصلوات الله**) أي رحمته؛ لأن الصلاة من الله بمعنى الرحمة، ومنَّا بمعنى الدعاء، (**ورضوانه**) هو -بضم الراء وكسرها- بمعنى الرضا (**على وجهه**)، أراد بالوجه هنا ذاته أو أراد به الوجه المعروف؛ لأنَّه الذي يواجه بالرضوان وغيره، وهو عمدة الإنسان وواسطة عقد أعضائه وما توجه إليه فقد توجه إلى الجملة كلها وهذا أولى. (**الكريم**) أي الشريف. (**كلما طلع نجم**) أي كوكب. (**أو هب نسيم**) ما كان من الرياح رقيقاً لطيفاً سهلاً مستطاباً.

(**وعلى آله**) أي أهله والمراد أهل بيته وأقاربه وهذا هو السابق إلى الأفهام، وقد يراد به الأتباع (**الكرام**) جمع كريم وهو الشريف، (**البررة**) جمع بار وهو فاعل البر خلاف العقوق، (**المطهرين**) عن الأرجاس والرذائل، (**وعلى الصحابة**) اسم جمع للصحابي وهو من صحبه ﷺ، واختلف في ماهية الصحبة، فقيل: مجرد الرؤية كافٍ، وذهب أصحابنا أن الصحابي: من طالت مجالسته له ﷺ متبعاً له. (**والتابعين لهم**) أي للصحابة في اتباع الرسول وامتثال ما جاء به، وهذا معنى تقييد لفظه التابعين بإحسان؛ لأن المعنى اتبعوهم في إحسانهم وسلكوا مناهجهم. وقيل: هم الذين يذكرون المهاجرين والأنصار ويترحمون عليهم وينشرون محاسنهم. وقوله: (**إلى يوم الدين**) أراد به إفادة دخول جميع من عدا الصحابة من الأمة؛ لأن لفظة التابعين في العرف مقصورة على مَنِ التحق بزمن الصحابة، ورأى من رأى منهم، والمراد بالدين هنا الجزاء ومثله قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤].

أما بعد: فإن أهم التكليف علم العقائد وإن الظفر بالحق فيه من أَجَلِّ الفوائد، وأنه قد كثرت فيه الآراء، واتبعت فيه الأهواء، وعدل أكثر الناس فيه عن التحقيق، وسلكوا بنيات الطريق، فمن سوفسطائي يجحد المشاهدات، ويحاول دفع الضرورات،

(**أما بعد**) هذه كلمة استعملتها العرب للإيذان بإرادة الأخذ في كلام غير ما سبق، (**فإن أهم التكليف علم العقائد**)، وذلك لابتناء سائر التكاليف عليه، ولكون المطلوب فيه اليقين والحق فيه مع واحد ومخالفه مخطئ آثم، وقد ينتهي إلى الكفر.

(**وإن الظفر بالحق فيه من أجل الفوائد**) أي من أعظمها وأشرفها، ولو قال: وإن الظفر بالحق فيه أجل الفوائد لكان أحسن، (**وأنه قد كثرت فيه الآراء**)، الضمير عائد إلى علم العقائد وإن جعل ضمير الشأن فحسن، والآراء جمع رأي، قُدِّم في الجمع العين على الفاء من قبيل القلب[1] كما في أرام جمع ريم، والمراد بالآراء هنا المذاهب، وأما في عرف أهل أصول الفقه فقيل: الرأي بمعنى الإجتهاد، وقيل: بمعنى القياس. (**واتبعت فيه الأهواء**) جمع هوى مقصور وهو هوى النفس وكل هوى في القرآن فهو مذموم، وأما الهواء ممدود فهو اسم لما بين السماء والأرض والجمع أهوية.

(**وعدل أكثر الناس فيه عن التحقيق**) أي مالوا وجاروا، (**وسلكوا بنيات الطريق**) عبارة عن ترك المذهب الواضح الراجح الشهير اللائح والتمسك بغيره مما لا وجه له يوضحه، ولا دليل عليه يرجحه كما يترك السالك سلوك المحجة الواضحة الكثيرة الإستعمال، ويسلك عنها يميناً أو شمالاً في طريق خفية يكاد يسير فيها من دفع عن الطريق الواضحة أو مال عنها سهواً.

(**فمن سَوفسطائي يجحد المشاهدات ويحاول دفع الضرورات**).

هذا شروع في تفصيل أكثر الناس العادلين عن التحقيق السالكين لبنيات الطريق، وقدم

---

(١) ـ المراد بالقلب المبحوث له في فن الصرف القلب المكاني، وهو تقديم بعض حروف الكلمة على بعض، مثل أدؤر جمع دار بتقديم العين على الفاء، فوزنه أعفل، وهو واقع في كلام العرب وليس بقياسي كما ادعاه الخليل، وأكثره في المعتل والمهموز ويقع في غيرهما قليلاً كامضحل في اضمحل اهـ

وملحد ينكر الصانع، ويضيف التأثير إلى الطبائع ، وفلسفي ينفي عن الله الاختيار، ويعول على العقل والفلك الدوار،

السوفسطائية وهم فرقة من فرق التجاهلية لإنكارهم الضرورة، ولا ضَلال أعظم من ذلك، والتجاهلية كل من أنكر الضرورة، وهم ثلاث فرق:

السوفسطائية: منسوبون إلى سوفسطا وهي جهة لهم، وقيل: بل اسم رجل، وهم منكروا اليقين في كل شيء من المشاهدات والمعقولات، فإنهم أنكروه وجعلوه بمنزلة ما يراه النائم وكالسراب الذي يخيل أنَّه ماء، **والعنديَّة والعندي**: من يثبت للشيء حقيقة لكنه يجعلها تابعة للإعتقاد، ولذلك سمي عندياً؛ لأنَّه يقول: الحقيقة تابعة لما عند المعتقد ومثلوه بالخل فإنه يعيش فيها دودها دون غيرها، واختلفت حقيقة الخل فهي محيية بالنظر إلى دودها مميتة بالنظر إلى غيرها، وكما يجد العسل من به صفراء مراً ومن هو معتدل حلواً، ويقال لهم: أيضاً أصحاب العنود.

والسُّمَّنية: منسوبون إلى سُمَّن، وهم يثبتون الحقائق إلاَّ ما لم يشاهد بإحدى الحواس الخمس فينكرونه، فأبطلوا المعقولات ومخبرات الأخبار المتواترة.

(وملحد ينكر الصانع)، أي المختار والإلحاد لغة: الميل ومنه سمي اللحد ثُمَّ غلب الإلحاد على القول بقدم العالم ونفي الصانع المختار فيدخل في هذا الاسم الفلاسفة والباطنية والمنجمية والطبائعية وغيرهم؛ لأن الجميع ملحدة **(ويضيف التأثير إلى الطبائع)**. أما الفلاسفة فعن بعضهم أنَّه يجعل العالم صادراً عن علة قديمة بالطبع ومثل ذلك نقل عن الباطنية، وأما المنجمة فمذهبهم قِدم الأفلاك والعناصر، وجعل الحوادث اليومية صادرة عنها بالطبع، وأما المشهورون بالطبائعية فأمرهم في إضافة التأثير إلى الطبع ظاهر.

(وفلسفي ينفي عن الله الإختيار)؛ لأنَّه يجعله تعالى علة قديمة صدر عنها عقل واحد، ثُمَّ صدر عن ذلك العقل عقل ثانٍ وفلك ونفس فلك، ثُمَّ كذلك عن العقل الثاني. والفلسفة اسم في اللغة اليونانية لمحبة الحكمة، فالفيلسوف هو محب الحكمة، وقيل: هو مركب من فيلا

وباطني يقول بالسابق والتالي، ويعبد غير الله ولا يبالي، ومطرفي يقصر تأثير الصانع على الأصول ، وهو لم يحصل من إثباته تعالى على محصول،

وهو المحب، وسوف اسم للحكمة، فإذا قيل: فيلاسوف فمعناه محب الحكمة، **(وباطني يقول: بالسابق والتالي)**، الذي حصَّل المتكلمون من مقالاتهم القول بأصلين روحانيين أحدهما السابق والآخر التالي، وأن السابق ظهر منه التالي، ثُمَّ اختلفوا فقائل بأنهما مدبران للعالم السفليّ معاً، وقائل: بأن المدبر هو التالي فقط، والسَّابق فاعل الأجسام النَّافعة، والتالي فاعل الأجسام الضارة، وهذا بعينه مذهب المجوس، واختلف في تفسير السابق والتالي، فقيل: ملكان، وقيل: اللَّوح والقلم، وقيل: العقل والنفس.

قيل: ولا يكاد يعرف لهم مذهب لتسترهم وإحداثهم في كل وقت مذهباً.

(ويعبد غير الله ولا يبالي)، أي لا يكترث، وإنَّما كانوا عابدين لغير الله تعالى؛ لأن الله عز وجل غير ما أثبتوه إلهاً وهو السابق والتالي، وقد نقل أن بعض دعاتهم ورؤسائهم عبد صبياً واتخذه إلهاً وقلده مملكته.

(ومُطرِّفي يقصر تأثير الصانع على الأصول). المطرفية: فرقة من فرق الإسلام ينسبون إلى مطرف بن شهاب[1]، رجل من الزيدية أصله من بقعة بني شهاب بحيدان من بلاد خولان نشأ مذهبهم سنة خمسين وأربعمائة، والأصول عندهم أربعة: الهواء، والماء، والأرض، والنار.

وقيل: بل هي عندهم الهواء والماء والريح، ومنهم من زاد النار، قالوا: إنَّه أوجد تعالى هذه الأصول على جهة الإختيار ثم حصل العالم من هذه الأصول، فهي التي يتركب منها الحوادث ولا اختيار له تعالى في ذلك.

(وهو لم يحصل من إثباته تعالى على محصول)، لأنهم إذا أضافوا أكثر العالم على ما فيه من

---

(١). رأس المطرفية الغوية، وهو مطرف بن شهاب بن عمرو بن عمرو بن عباد الشهابي من بني شهاب حيدان من (بلاد القد) من بلاد (خولان قضاعة).

وثنوي يقول بالقديم الثاني /٨/، وآخر يتلوه في قدم المعاني، وبرهمي ينفي النبوة رأساً، وذمي لا يرى في تكذيب الرسل بأساً، ومجسم يشبه الله تعالى بالمحدثات، ويثبت له الجوارح والآلات، ومجبر يعتذر للشياطين والعصاة،

إتقان وإحكام إلى الأصول الَّتِي ليست بحية ولا قادرة ولا عالمة فقد استدت الطريق إلى كون الباري حياً قادراً عالماً وإن أثر في الأصول.

(**وثنوي يقول بالقديم الثاني**).

الثنوية فرق متعددة، يأتي ذكرهم وذكر مذاهبم في مسألة نفي الثاني إن شاء الله تعالى.

(**وآخر يتلوه في قدم المعاني**)، إشارة إلى الإشعرية ومن قال بقولهم في كون صفات الباري معاني قديمة، ورمز إلى مشابهتهم للثنوية، ووجه الشبه إثبات قديم مع الله سبحانه، ولهذا جعلت هذه المقالة من أسباب تكفير الأشعرية وغيرهم من فرق الجبرية.

(**وبُرهمي ينفي النبوة رأساً**). قيل: إنهم منسوبون إلى برهام من ملوك الفرس يقرون بالله وينفون الرسل، وقيل: منسوبون إلى رجل اسمه إبراهيم. وقيل: سموا بذلك لإثباتهم نبوة إبراهيم دون غيره من الأنبياء. ومعنى (**رأساً**) التعبير عن طرح الشيء كله مأخوذ من رأس الجسد؛ لأنَّه إذا طُرح الرأس فالبقية أجدر، وهو منتصب على الحالية كجميعاً، ومثله تركه أصلاً؛ لأن أصل الشيء عمدته.

(**وذمي لا يرى في تكذيب الرسل بأساً**)، أي تبعة ولا عقاباً، والذمي: من ضربت له ذمة كالنصارى واليهود.

(**ومجسم يشبه الله بالمحدثات**)، إذ جعلوا له تعالى أعضاءاً وجوارح، (**ويثبت له الجوارح والآلات**)، الجوارح: هي الأعضاء الَّتِي تعمل مفردها جارحة.

(**ومجبر يعتذر للشياطين والعصاة**)؛ لأن حاصل قول المجبرة تمهيد عذرهم حيث يقولون: ما صدر من العصاة من قبيح وفساد فهو من الله، وذلك يقتضي عدم الحرج على العاصي، إذ

ويحمل مساويء العباد على الله ومرج يتعلل بالأحلام والأماني

لا فعل له، قال الحاكم[1]: ويجمعهم من المذهب القول بأن الله يخلق أفعال العباد، وأنه يريد المعاصي، وإذا شاء عذب من لا ذنب له، وأن فعله ليس لغرض، وأنه لا يقبح منه شيء، وأن القبائح بقضائه وقدره، وأنه يضل عن الدين ثُمَّ يعذب على الضلال، ويأمر بالإيمان مع أنَّه يمنع منه وينهى عن الكفر ويخلقه ويُزينه، ثُمَّ افترقوا فرقاً كثيرة جهمية، وضرارية، ونجارية، وكلابية، وأشعرية، وبكرية، وكرامية، وتفاصيل مذاهبهم وما اختص به كل منهم في كتب المقالات، ويأتي أيضاً في أثناء هذا الكتاب وغيره من كتب الكلام.

(ويحمل مساوئ العباد على الله)، أي يضيفها وينسبها إليه. ومساوئ: جمع مسوءة.

(ومُرج يتعلل بالأحلام والأماني). الأحلام: جمع حُلُم بضم الحاء واللام، وهو ما يرى في النوم، والأماني: جمع أمنية، وسمي المرجي مرجياً لتركه القطع على وعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة، والمرجئة الخالصة من جعل الفاسق راجياً للغفران ولم يؤيسه من الرحمة، ومعنى تعلله أنَّه يجعل ما يتمناه من المغفرة علة في سلو قلبه وعدم خوفه، ورجال الإرجاء المجبرة بأسرهم، ومن غيرهم سعيد بن جبير[2] وحماد بن أبي سليمان[1] من التابعين، ومن

---

(١) ـ الحاكم الجشمي أبو سعيد ، المحسن بن محمد بن كُرّامه بن محمد بن أحمد بن الحسن بن كرّامه بن إبراهيم بن إسماعيل بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن الحنفية بن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ، هكذا ساق نسبه ابن فندق في تاريخ بيهق ، ولد رحمه الله في قرية جشم من ضواحي بيهق خراسان في شهر رمضان سنة (٤١٣هـ) ، هو الإمام الحافظ المحدث المفسر الأصولي المتكلم ، القاريء النحوي اللغوي ، إماماً عالماً صادعاً بالحق ، شيخ العدلية له كثير من المؤلفات العظيمة الغزيرة التي بلغ عددها أكثر من نيف وأربعين كتاباً ، كان في الأصول معتزلياً من مدرسة القاضي عبد الجبار ، وفي الفروع حنفياً ، ثم رجع في الأصول والفروع إلى مذهب الزيدية الهادوية ، وألف في فنون متعددة من فنون العلم ومن أشهر مؤلفاته كتاب التهذيب في التفسير تسعة مجلدات ، وهو طراز لواء العدلية ، وكتاب تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين في الآيات النازلة في أهل البيت ، وكتاب السفينة في التاريخ أربعة مجلدات ، وله رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس التي كانت السبب في قتله في الرد على المجبرة القدرية ، وغير ذلك من المؤلفات العديدة ، وقتل رحمه الله بمكة المكرمة شهيداً في ٣ رجب (٤٩٤هـ) ، قتل غيلة على أيدي المجبرة القدرية رحمه الله رحمة الأبرار ، تمت.

(٢) ـ هو أبو محمد سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم ، الكوفي المقريء الفقية أحد الأعلام ، كان إذا حج أهل الكوفة وسألوا ابن عباس يقول أليس فيكم سعيد بن جبير ، قال أبو القاسم الطبري : هو ثقة إمام حجة على المسلمين ، احتج به الستة في كتبهم ، قتله الحجاج صبرا سنة ٩٥هـ أو آخر ٩٤ ، وهو في الطبقة الوسطى من التابعين ، تمت .

ويبني دينه على جرف التواني، ورافض يبغض شيوخ الإسلام

الفقهاء أبو حنيفة[2] وأصحابه، ومن متكلمي العدلية محمد بن شبيب[3] وغيلان[4] وصالح قبة[5] وغيرهم. **(ويبني دينه على جرف التواني)**، جرف الوادي: جانبه الذي يتجفر أصله بالماء وتجرفه السيول فيبقى واهياً، ومعنى ذلك أنهم لا يعَوِّلون على جدٍ في العمل لما اعتراهم من الإرجاء.

(ورافضي يبغض شيوخ الإسلام)، والرافضة: هم الإمامية، قيل: سموا به لرفضهم زيد بن

---

(١) ـ حماد بن أبي سليمان مسلم الأشعري أبو إسماعيل الفقيه، عن أنس وابن جبير وإبراهيم النخعي، وعنه ابنه إسماعيل وأبو حنيفة وقيس بن الربيع ومعمر وثقه النسائي وفي الكاشف: توفي سنة عشرين ومائة، احتج به مسلم والأربعة، قلت: وكان ممن أرسله معاوية إلى دومة الجندل للقيا الأشعري. (الجداول الصغرى مختصر الطبقات)

(٢) ـ أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت الكوفي ، أبو حنيفة مولى بني تيم الله بن ثعلبة فقيه العراق ، وعلامة الدنيا بالإتفاق ، مولده سنة ٨٠ هـ ، رأى أنس بن مالك وروى عن عطاء بن أبي رباح وطبقته ، وتفقه على حماد بن أبي سليمان وكان من أذكياء بني آدم ، جمع الفقه والعبادة والورع والسخاء ، وكان لا يقبل جوائز الدولة بل ينفق ويؤثر من كسبه ، له دار كبيرة لعمل الخز وعنده صناع وأجراء ، قال الشافعي : الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة ، وقال الشافعي : من أراد الفقه فليأت أصحاب أبي حنيفة ، وقال يزيد بن هارون : ما رأيت أورع ولا أعقل من أبي حنيفة ، وسمع رجلاً يقول هذا أبو حنيفة لا ينام الليل فقال : والله لا يتحدث الناس عني بما لم أفعل وكان يحيي الليل صلاة وتضرعاً ودعاء ، واتفق بالامام زيد بن علي عليه السلام لما وصل الكوفة فدعا به وسأله عن مسائل فأعجب الإمام به فلما دعا الإمام زيد أعانه بمال واختلف في قدره قيل ثلاثين ألف درهماً وقيل غير ذلك ، واعتذر عن الخروج معه بودائع عنده للناس ، وقد عدوه في الزيدية ،كما ذكره المنصور بالله عليه السلام في الشافي وكان داعيةً في السر للإمام إبراهيم بن عبدالله بن الحسن وكتب إلى الإمام إبراهيم : إذا ظفرت بآل عيسى بن موسى فسر فيهم سيرة أبيك يوم صفين ولا تسر فيهم سيرة أبيك يوم الجمل ، فظفر أبو جعفر بكتابه فستره حتى انتهى من أمر الإمام إبراهيم ، فبعث إلى أبي حنيفة فأشخصه وسقاه شربةً فمات منها ، فهو شهيد حبنا أهل البيت ، توفي في رجب سنة ١٥٠ هـ ، تمت.

(٣) ـ هو محمد بن شبيب من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، أخذ عليه المعتزلة قوله بالإرجاء واعتذر عن ذلك بقوله: إنما وضعت هذا الكتاب في الإرجاء لأجلكم، فأما غيركم فإني لا أقول فيه ذلك تمت.

(٤) ـ غيلان بن مسلم الدمشقي أبو مروان، أخذ العلم عن الحسن بن محمد بن الحنفية ولم يكن مخالفاً لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء أظهره، ويقال: إن الحسن كان إذا رأى غيلان في الموسم قال: أترون هذا الشاب هو حجة الله على أهل الشام ولكن الفتى مقتول، ساق ترجمته المطولة في طبقات المعتزلة وعدوه في الطبقة الرابعة، قتله هشام بن عبد الملك اهـ.

(٥) ـ هو أبو جعفر بن محمد بن قبة من متكلمي الشيعة وهو من الطبقة السابعة، خالف الجمهور في أمور منها كون المتوالدات فعل الله ابتداء وكون الإدراك معنى.

ويخبط من الغلو والتعصب في ظلام

علي[1] عليه السلام حين أحسن الثناء على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقيل: لتركهم نصرة النفس الزكية[2]، والأول أشهر، وسموا إمامية لجعلهم أمور الدين كلها إلى الإمام، وأنه كالنبي؛ لأنَّه يحتاج إليه في أمر الدين والدنيا، والمراد بشيوخ الإسلام من يقعون فيه من الصحابة.

(ويخبط من الغلو والتعصب في ظلام)، الغلو: مجاوزة الحد، وغلوهم في طرفين محبة أئمتهم، وما نسبوه إليهم وذهبوا إليه في حقهم، وبغض المشائخ وتكفيرهم، وما ينسبوه إليهم من الأفعال الَّتِي هم منزهون عنها، والتعصب معروف، ومعناه: تكلف أن يصير كالعصبة له فهو مأخوذ من العصبة كتَقَيَّس أي انتسب إلى قيس، والظلام هنا مستعار للجهل.

(١) ـ الإمام الأعظم زيد بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، أبو الحسين الشهيد، أحد عظماء الإسلام، وأئمة العلم والعمل والجهاد والتضحية والفداء، مولده سنة (٧٥ هـ) على أصح الأقوال في المدينة المنورة، وبها نشأ وترعرع في أحضان العلم والفضيلة وأخذ عن أبيه زين العابدين السجاد، وأخيه محمد الباقر، ثم تتلمذ للقرآن ثلاث عشر سنة يقرأه ويتدبره حتى لقب بحليف القرآن، وأصبح بدراً لائحاً في سماء المعرفة، واتفق علماء عصره على تقديمه وتفضيله على سائر أقرانه، وأقام في المدينة الشطر الأول من عمره الشريف، ثم تنقل بين الحجاز والشام والعراق يلتقي بالعلماء ويحثهم على الجهاد ومنابذة الظالمين، وعقدت له البيعة سنة (١٢١هـ) وخرج مجاهداً في سبيل الله ثائراً على الظلم ليلة ٢٢شهر محرم سنة (١٢٢هـ) وصارع جيوش الأمويين ليالي متتالية مع عدم التكافؤ بين الجيشين، وتخلف أكثر وأغلب من بايعه عن نصرته، أصيب بسهم غائر غادر في جبهته فلحق بجده سيد الشهداء الحسين بن علي والركب الطاهر من أهل بيته سلام الله عليهم، رافعاً راية الإسلام عاليةً خفاقةً، ملطخة بدمه وبدماء الشهداء من أهل بيته وأصحابه لتجدد ما سقاه جده الحسين، وتضيء للأمة طرق الحرية والكرامة، فأخباره مثبوتة في شتى كتب التاريخ، وفي سيرته كتب، تمت.

(٢) ـ هو الإمام الشهيد المهدي لدين الله، محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب"، المعروف بالنفس الزكية، أحد عظماء الإسلام وروّاد الثورة ضد الظلم والطغيان، كان عليه السلام غزير العلم، واسع المعرفة، شجاعاً، سخياً، مولده بالمدينة المنورة سنة ٩٣هـ، وبها نشأته، كان يقال له: صريح قريش، لأنه أمه وجداته ليس فيهنَّ أم ولد، بايعه سراً جماعة من أهل بيته وبني العباس، ومن سائر العلماء للقيام بالإمامة، وكان من دعاته أبو العباس السفاح، وأبو جعفر الدوانيقي الملقب بالمنصور، ولما انقرضت دولة الأمويين نكث بنو العباس البيعة وحوّلوا الأمر إلى أنفسهم، فتخلف عنهم الإمام محمد بن عبد الله النفس الزكية وأهل بيته، وبقي مختفياً متوارياً في المدينة رغم القبض على أبيه واثني عشر رجلاً من أهل بيته، وسجنهم من قبل المنصور العباسي، فقتلهم في السجن حين قام محمد بالثورة في المدينة المنورة، وقد قاتل قتال الأبطال حتى استشهد عليه السلام فيها سنة١٤٥هـ، وبعث برأسه إلى أبي جعفر الدوانيقي، أخباره طويلة، ومناقبه عزيزة، ومصادر ترجمته كثيرة..

فهذه أصول فرق الضلالة الذين تفرعت عنهم كل جهالة، كل منهم بمذهبه فرح مسرور، ورحاهم الكل على قطب الغواية تدور، ليس على غير الباطل يعولون، ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون، لقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه، وصاح بهم إلى مخالفة الحق فاستمعوه،

(**فهذه أصول فرق الضلالة الذين تفرعت عنهم كل جهالة**)، يعني أن الفرق الهالكة وإن كانت كثيرة إلى نيف وسبعين فهذه الفرق المعدودة أصولها، وإنَّما تنوعت وتشعبت وتفرعت، فصارت كل فرقة فرقاً لخلاف نشأ بينهم ومقالات امتاز بها بعضهم عن بعض، وأصل الضلال والجهل ما اتفقت عليه كل فرقة منهم. (**كل منهم بمذهبه فرح مسرور**)، لاعتقاده أنَّه الصواب، وأنه قد اهتدى إلى الحق دون غيره. (**ورحاهم الكل على قطب الغواية تدور**)، هذه استعارة حسنة، والرحى معروفة، وقطبها الحديدة الَّتِي تدور هي عليها، وقد كثر استعمال القطب فيما لا يقوم الأمر إلاَّ به، كما يقال: مدار الإنسان على قطبه أي على عقله، وفي إدخال حرف التعريف على كل نظر؛ لأنَّه ممتنع ولكن قد جوزه بعضهم. (**ليس على غير الباطل يعوِّلون**)، التعويل: مصدر عوَّلَ، يقال: عوِّل عليّ بما شئت أي استعن بي فيه، وعوّلت عليه أدللتُ عليه. (**ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون**)، الساعة هنا القيامة، وهي في الأصل اسم لجزء مخصوص من ليل أو نهار، والمراد بالمبطلين هم إلاَّ أنه من قبيل إقامة الظاهر مقام المضمر للتنبيه على علة خسرانهم، وهو إبطالهم، أدرج الآية الكريمة في ضمن الخطبة العظيمة، وهذا النوع يسمى في علم البديع (الإقتباس) وهو: أن يضمن المتكلم نثره أو نظمه شيئاً من القرآن أو الحديث لا على أنَّه منه، ومنه أيضاً ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ ﴾، [سبأ:٢٠] والمعنى: صدق في ظنه، وكان ظنه حين وجد آدم ضعيف العزم قد أصغى إلى وسوسته فظن أن ذريته تكون أضعف عزماً منه فيكون منهم اتباعه. وقيل: ظن ذلك عند إخبار الله تعالى الملائكة أنَّه يجعل فيها من يفسد فيها. (**وصاح بهم إلى مخالفة الحق فاستمعوه**)، أي دعاهم إلى ذلك ووسوس لهم فيه فاستمعوه استماع قابلٍ ومطيع لا رادٍ.

واستفز بمكره منهم من استطاع، وصار له من علماء السوء أتباع، يدعون له إلى كل بدعة وضلال، ويبالغون في نصرته بالأقوال والأعمال، قد انتصب منهم في كل فرقة أمير، يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير،

(**واستفز بمكره منهم مَن استطاع**)، يقال: استفزَّه أي استخفه والفزُّ الخفيف، ومُثِّلَتْ حال إبليس في تسليطه على من يُغويه برجل مغوارٍ وقع على قوم فصوت بهم صوتاً يستفزهم من أماكنهم ويقلقلهم عن مراكزهم، وأشار إلى الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿ وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ.. ﴾ الآية [الإسراء:٦٤]، فأدرجها مع تصريف وهو من الاقتباس، وإن لم يكن مطابقاً للتلاوة، فإنه لا بأس بتغيير يسير فيه، لكن يقال: إنَّه استفزَّ هؤلاء الفرق كلهم، والعبارة تقضي بأنه استفزَّ البعض، والمعنى المستقيم هنا أنهم كلهم ممَّن استطاع أن يستفزَّه.

(**وصار له من علماء السوء أتباع**)، يقال: بل صاروا كلهم أتباعاً له إذ لا عالم سوء إلاَّ وهو من أتباع الشياطين، لكن يمكن تمشيته بأن المعنى أن الأتباع الموصوفين بأنهم (**يدعون له إلى كل بدعة وضلال، ويبالغون في نصرته بالأقوال والأعمال**)، هم البعض منهم لا كلهم، فلعل بعضهم غير مبالغين في ذلك، بل اقتصروا على نفس الذهاب إلى العقائد الفاسدة، والدعاة هم البعض من كل فرقة، فإن المبتدعين منهم داعية وغير داعية، والبدعة: ما خالف السنة، والضلال: ضد الهدى، والمبالغة بالأقوال ظاهرة، وأما بالأعمال فنحو قتل مَنْ خالفهم، فقد قُتِل كثير من العدلية والمتنزهين عن المذاهب الردية، ووقع غير ذلك من الضرب والطرد والأسر والتقييد مما ابتلي كثير من علماء العدل والتوحيد، (**قد انتصب منهم في كل فرقة أمير**)، أي إمام لهم يرجعون إليه ويأخذون عنه ويعتزون إليه، (**يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير**) هذا نوع من الإقتباس[1] كما مر. قيل: والمراد بالعلم هنا الضروري،

---

(١) ـ الإقتباس في اصطلاح البيانيين هو تضمين الكلام نثراً كان أو نظماً من القرآن أو من الحديث لا على أنه منه كقول الحريري: فلم يكن إلا كلمح البصر أو هو أقرب حتى أنشد فأغرب، وكقول الشاعر:

إن كنت أزمعت على هجرنا ... من غير ما جرم فصبر جميل
أو إن تبدلت بنا غيرنا ... فحسبنا الله ونعم الوكيل =

ويسلك بهم في كل بدعة منهجاً، اقتداء بالذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً، شرعوا للناس من الدين ما لم يأذن به الله، وسقفوا لهم بالتمويه على كل مهواة،

والهدى الإستدلال والنظر؛ لأنَّه يهدي إلى المعرفة، وبالكتاب المنير الوحي أي يجادل بظن وتخمين لا بأحد هذه الثلاثة. (**ويسلك بهم في كل بدعة منهجاً**)، المنهج: الطريق، والبدعة: ما قامت الدلالة العقلية أو الشرعية على أنَّه ضلالة، هذا معنى البدعة المرادة هنا وهي البدعة القبيحة. قيل: والبدعة لها وجهان:ـ أحدهما: القبيحة، وهي كلما ضاد السنة، وكان ماحياً لآثارها ومُعفِّياً لرسمها، ويجب على الإمام وسائر أهل الإسلام أن يدفعوا ذلك ويكفوه.

وتدخل في القول والفعل والمذاهب، وفي الحديث: «مَنِ انتهز صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً يوم القيامة»[1] وثانيهما: البدعة الَّتِي ليست مضادة للسنة، وهذا نحو ما يبتدع لأغراض حسنه كالموائد والمناخل والأشنان والدرز في الخياطة والكف، فإنها محدثة وماكان يعرف إلاَّ الشلول، فهذه كلها محدثة بعد النبوة لكن فيها أغراض ومقاصد.

(**اقتداءً بالذين يصدون عن سبيل الله**)، أي ممَّن تقدمهم ومضى قبلهم من أهل الضلال والإضلال، والصد: المنع، وسبيل الله: هو الطريق إلى رضاه الَّتِي سلوكها عصمة ومنجاة.

(**ويبغونها عوجاً**)، أي يصفونها بالإعوجاج مع استقامتها، أو يطلبون أهلها أن يعوِّجوا بالكفر والإرتداد. (**شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله**)، أراد بذلك العقائد الَّتِي استدعوا أتباعهم إليها، وأنزلوهم عليها، وجعلوها بحكمهم وتسميتهم علوماً يقينية وعقائد صحيحة مرضية، ولم يأذن الله بها ولا رضيها، (**وسقَّفوا لهم بالتمويه على كل مهواة**)، التمويه: مصدر موّه تفعيل من الماء، يقال: موهت الإناء أي طليته بماء الذهب أو الفضة وتحته

---

(١)ـ هو في شمس الأخبار بلفظ: «من انتهر صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً» قال المخرج: أخرجه ابن عساكر عن ابن عمر، ولفظه: «من انتهر صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً، ومن انتهر صاحب بدعة أمنه الله من الفزع الأكبر، ومن أهان صاحب بدعة رفعه الله في الجنة درجة، ومن لان له إذا لقيه تبشيشاً فقد استخف بما أنزل على محمد».

فاستمالوا بشبههم أفئدة الطغام، وأنزلوا على قضيتهم جمهور العوام، إلى أن صارت الطائفة المحقة، فرقة من نيف وسبعين فرقة.

نحاس أو حديد، فصار مثلاً يضرب في التزوير والتلبيس، وأراد أنهم بزخرفة الشبهة وتنميقها كأنهم ألبسوا الباطل لبسة الحق ليظن أنَّه منه.

(**فاستمالوا بشبههم أفئدة الطغام**)، الأفئدة: القلوب جمع فؤاد، الطغام يطلق على الواحد وعلى الجماعة، وهم أوغاد الناس ليس له فعل ينطق به ولا اشتقاق يعرف أصله.

(**وأنزلوا على قضيتهم جمهور العوام**)، أي جذبوا إلى ما قضوا به جمهور العوام، وهم جلهم، والعوام: جمع عامة، ويراد بهم من ليس له معرفة ولا مذهب ينسب إليه ولا كتاب يعرف به ولا رئيس، ولا يدخل في جدال، ولا يصدر اعتقاده عن حجة، وجعل جذبهم إيَّاهم إنزالاً؛ لأنَّه استدعاء إلى ضلاله وهي الدرجة السفلى المنحطة، (**إلى أن صارت الطائفة المحقة فرقة من نيف وسبعين فرقة**)، النيِّف: بالتثقيل ويجوز تخفيفه يستعمل لما بين العقدين من واحد إلى تسعة، وهذا إشارة إلى الخبر المشهور «ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلاَّ فرقة واحدة»[1] قيل: رواه عبد الله بن مسعود[2]

---

(١) ـ هذا الحديث أخرجه جمع من المحدثين منهم أبو داود في سننه المطبوع مع معالم السنن برقم (٤٥٦٦) من طريق أبي هريرة قال في الهامش أخرجه الترمذي في الإيمان وابن ماجة في الفتن، قال الترمذي: حديث حسن صحيح ورواه الترمذي من طريق عبد الله بن عمر يرفعه بلفظ: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل إلى أن قال: وتفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة»، وقال وفي الباب عن سعد وعوف بن مالك وعبد الله بن عمر ورواه أبو داود بسند آخر عن معاوية قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب، ... إلى أن قال: وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة»، ولم يطعن فيه الخطابي بل تلقاه بالقبول وقد أخرجه غير من ذكرنا، وقد ألف السيد العلامة محمد بن إبراهيم المفضل نبذة يسيرة فيها تعداد بعض من أخرج الحديث سماها الإشارة المهمة إلى صحة حديث افتراق الأمة وهي مفيدة في الموضوع ،اهـ.

(٢) ـ عبدالله بن مسعود بن غافلة — بمعجمتين بينهما ألف — أبو عبدالرحمن الهُذلي الزهري حلفاً ، كان من أهل السوابق وهاجر قديماً وشهد المشاهد كلها ، وكان من الجبال في العلم ، وعلى قامة القاعد في الجسم ، وكان يسمى بابن أم عبد نسبة إلى أمه ، قرأ عليه النبي صلى الله عليه وآله القرآن وأمرهم بأخذ القرآن عنه ، توفي بالمدينة سنة إثنين أو ثلاث وثلاثين ودفن بالبقيع ، أخرج له الناصر للحق في البساط ، وأئمتنا الخمسة إلا الجرجاني والجماعة ، إلى قوله عليه السلام : قال الإمام المنصور بالله عليه السلام : هو المبرز المعروف بالحق ، المشهور بنفاذ البصيرة وفيه آثار كثيرة ، وهو أحد العلماء الأربعة بعد=

....

وأنس[1] وعبد الله بن عباس[2].

قال الإمام يحيى[3]: وتلقته الأمة بالقبول، ويصدقه أن الروافض عشرون، والخوارج عشرون والمعتزلة عشرون، والمرجئة ست، والمجبرة أربع، والباطنية، والحلولية، والثالثة والسبعون الناجية إنشاء الله هم الزيدية.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يختلف أحد من أهل العلم أنه ثاني علي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام وهو القائل : كنا نتحدث أن أفضل أهل المدينة علي ابن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام ، وهو القائل : قرأت القرآن على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأئمته على خير الناس بعده علي بن أبي طالب عليه السلام ، رواه الإمام الحجة عليه السلام في الشافي ، أنظر لوامع الأنوار للمولى الإمام مجدالدين بن محمد المؤيدي أيده الله تعالى (ط٢ -١/٢٨٦) و (٣/١٤٧ -١٢٨) ، تمت..

(١) ـ هو أنس بن مالك الغضير بن ضمضم النجاري الخزرجي أبوثمامة، صاحب رسول الله وخادمه، مولده بالمدينة، مات بالبصرة عام ٩٢هـ.

(٢) ـ عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي القرشي ، حبر الأمة وترجمان القرآن ، ولد عام الشعب قبل الهجرة بثلاثة أعوام ، حنكه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بريقه ودعا له ، ويسمى البحر لسعة علمه ، قال مسروق بن الأجدع : كنت إذا رأيت ابن عباس قلت : أجمل الناس ، و إذا تكلم قلت : أفصح الناس ، وإذا تحدث قلت : أعلم الناس ، كان غزير العلم كثير الأتباع ، وكان عمر بن الخطاب يرجع إليه ، وكان من شيعة أمير المؤمنين علي عليه السلام ومحبيه ، شهد معه مشاهده كلها ، وكف بصره لكثرة بكائه على أمير المؤمنين عليه السلام ، وتوفي بالطائف سنة (٧٠هـ) وعمره ٨٣ عاماً ، وصلى عليه محمد بن الحنفية ، وقبره بالطائف مشهور مزور ، تمت.

(٣) ـ الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم ، أحد أعلام الفكر الإسلامي في اليمن ، ونجوم الآل الكرام وأكابر علماء الزيدية ، إمام مجتهد ، مجاهد مفكر زاهد ، مولده بصنعاء في ٢٧ شهر صفر سنة (٦٦٩هـ) ، واشتغل بالمعارف الإسلامية من صغره ، وصحب الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى في حربه ، ومن شيوخه الإمام يحيى بن محمد السراجي ، والعلامة عامر بن زيد الشماخ وغيرهما ، دعى لنفسه بالإمامة بعد وفاة المهدي محمد بن المطهر سنة (٧٢٩هـ) وقيل سنة (٧٣٠هـ) ، وكان ظهوره في بلاد صعدة والظاهر وبلاد الشرف ونهض إلى صنعاء فقاتل الإسماعيلية قتالاً شرساً انتهى بالصلح ، وعارضه أكثر من إمام ، فسار إلى حصن هران المطل على ذمار ، واشتغل بالتأليف وتقريب الشقة بين طوائف المسلمين ، والنصح لحكام عصره ، قالوا وكان ميالاً إلى الإنصاف مع بهارة لسان وسلامة صدر ، وعدم إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل مبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن ، ومصنفاته كثيرة يروى أن كراريس تصانيفه زادت على أيام حياته كما قيل :

لو عمره عدَّ والتأليف منه أتى ... لكل يوم كما يحكى بكراس

وهو صاحب كتاب الإنتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار في الفقه والشامل في أصول الدين و الحاوي في أصول الفقه وغيرها كثير، توفي بحصن هران ودفن بذمار سنة ٧٤٩هـ ، تمت.

....

أما فرق الروافض فهم السبئية، منسوبون إلى عبدالله بن سبأ، ذهب إلى أن علياً[1] عليه السلام إله، وزعم أصحابه أنّه في السحاب وأن الرعد صوته، والبرق سوطه.

والكاملية: منسوبون إلى أبي كامل ذهب إلى تكفير الصحابة لتركهم بيعة علي وإلى تكفير علي بتركه طلب حقه.

والبيانية: منسوبون إلى بيان بن سمعان التميمي[2]، ذهب إلى أن الإلهية لعلي والإمامة لولده.

والمغيرية: منسوبون إلى المغيرة بن سعيد العجلي مجسم وصف الله بالأعضاء والجوارح، وزعم أنّه يحيي الموتى بالاسم الأعظم، وله جهالات كثيرة.

والجناحية: منسوبون إلى معاوية ذي الجناحين، ينكرون القيامة والجنة والنار ويستحلون جميع المحرمات.

والمنصورية: منسوبون إلى أبي منصور العجلي[3] يزعمون أن علياً عليه السلام الكسف الساقط

---

(١) ـ هو سيد الوصيين، وأخو سيد النبيين ، دعوة إبراهيم ومقام هارون ، مستودع الأسرار ، ومطلع الأنوار ، وقسيم الجنة والنار ، وارث علم أنبياء الله ورسله الكرام ، عليهم أفضل الصلاة والسلام ، أبو الأئمة الأطايب ، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب واسمه عبد مناف بن عبد المطلب .
بويع له صلوات الله عليه بالخلافة يوم الجمعة الثامن عشر من ذي الحجة الحرام سنة خمس وثلاثين ، وفي مثل هذا اليوم كان غدير خم .
توفي ولي المؤمنين وإمامهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لإحدى وعشرين ليلة من شهر رمضان بعد أن ضربه أشقى الآخرين ابن ملجم لعنه الله يوم الجمعة ثامن عشر شهر رمضان لأربعين من الهجرة .
قبره في المشهد المقدس بالكوفة ، عمره كعمر النبي صلى الله عليه وآله ثلاث وستون سنة ، منقول من هوامش صفوة الإختيار ، تمت.

(٢) ـ بيان بن سمعان النهدي من بني تميم ظهر بالعراق بعد المائة ، قال بإلهيته أن فيه جزء الهيا متخذاً بنا سوته ثم من بعده في ابنه محمد بن الحنفية ثم في أبي هاشم ثم من بعده في بيان هذا ، وكتب بيان كتاباً إلى أبي جعفر الباقر بدعوة إلى نفسه وأنه نبي أهـ (لسان الميزان) وذكر في أول الترجمة قوله قال ابن نمير: قتله خالد بن عبدالله القسري وأحرقه بالناس أهـ (ج/٢/ص/٦٩).

(٣) ـ قال البكري في الكوكب الوهاج بعد قوله ويزعمون أن علياً: الكسف الساقط من السماء: وربما قالوا الكسف الساقط هو الله، وقال بعد قوله فتبرأ منه وطرده: وزعم أن الجنة رجل أمرنا بموالاته وهو إمام الوقت، وأن النار رجل أمرنا=

....

من السماء، وكان أبو منصور من أصحاب الباقر[1] فغلا فيه فتبرأ منه وطرده، وذهب إلى أمور كفرية كثيرة.

والخطابية: منسوبون إلى أبي الخطاب الأسدي، ذهب إلى أن الإلهية لجعفر الصادق[2]، ثُمَّ ادعاها لنفسه بعده[3].

والغرابية: منسوبون إلى رجل يسمى غراباً ذهبوا إلى أن جبريل غلط في نزوله على الرسول، وكان مبعوثاً إلى علي، قالوا: وسبب غلطه أن علياً كان أشبه بالنبي من الغراب بالغراب.

والذَّمِّيَّة[4]: أصحاب العلبا بن ذراع الأسدي الذين ذموا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وزعموا أنَّ علياً أرسله ليدعو إليه فدعا إلى نفسه فكان سبب الذم.

والهشامية: منسوبون إلى هشام بن الحكم[5] المفرط في التشبيه والتجسيم.

بمعاداته وهو خصم الإمام وأسقط جميع الفرائض كالصلاة ونحوها وقال: هي أسماء رجال أوجب الله ولايتهم، ولما انكشف خبره ليوسف بن عمر والي العراق لهشام بن عبد الملك قتله وصلبه اهـ.

(١) ـ محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي أمير المؤمنين عليه السلام أبو جعفر، ولد عليه السلام سنة تسع وخمسين، وكنيته أبا جعفر ولقبه الباقر، لما رواه جابر بن عبدالله عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «يا جابر إنك ستعيش حتى تدرك رجلاً من أولادي اسمه اسمي يبقر العلم بقراً، فإذا رأيته فأقرئه مني السلام» فلما دخل محمد بن علي على جابر وسأله عن نسبه، فأخبره قام إليه واعتنقه وقال له: جدك يقرء عليك السلام، وسمي باقراً ؛ لأنه بقر العلم أي شقه وفتحه وعرف أصله وتمكن منه وتوسع فيه، وكان عليه السلام من عظماء أهل البيت عليهم السلام وعلمائهم المجمع على جلالته وفضله وعلمه وعلو منزلته، وهو أحد الأئمة الإثنا عشر عند الإمامية، وكانت أمه فاطمة بنت الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو أول من اجتمعت له ولادة الحسنين، وتوفي عليه السلام سنة ثمان عشرة ومائة عن ثلاث وستين سنة، ودفن بالبقيع إلى جنب أبيه السجاد، وعم أبيه الحسن بن علي عليهما السلام، وجدته فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم..

(٢) ـ هو أبو عبدالله جعفر الصادق بن محمد الباقر، الهاشمي العلوي الإمام، وأحد السادة الأعلام، روى عنه مالك والثوري وابن عيينة ويحيى القطان وسائر العظماء، قال أبو حنيفة: ما رأيت أفقه منه، توفي سنة (١٤٨هـ)، قال الذهبي: لم يحتج به البخاري واحتج به سائر الأئمة، تمت.

(٣) ـ قال البكري بعد أن ذكر ما ذكر الإمام عليه السلام ولما وقف عيسى بن موسى والي المنصور على دعوته قتله بالكوفة أهـ

(٤) ـ الذمية قال البكري: بفتح الذال المعجمة أصحاب العلبا بكسر العين المهملة بن ذراع بالذال المعجمة اهـ.

(٥) ـ قال البكري: أصحاب هشام بن الحكم الزنديق المفرط في التشبيه والتجسيم، قال أبو القاسم ومع ذلك زعم أنه لا يشبه شيئاً من خلقه ولا يشبهه اهـ.

....

والهشامية الأخرى: منسوبون إلى هشام بن سالم الجوالقي(١) مجسم غالٍ في التجسيم.

والزرارية: أصحاب زرارة(٢) بن أعين، ذهب إلى حدوث صفات الله تعالى الَّتِي هـي القـدرة والعلم والحياة وسائر صفاته.

واليونسية: منسوبون إلى يونس(٣) الذي زعم أن الملائكة تحمل ربها، وصنف كتباً في التشبيه.

والشيطانية: منسوبون إلى محمد(٤) بـن الـنعمان الملقـب شـيطان الطـاق لقبـه بـذلك جعفـر الصادق، ذهب إلى أن الله تعالى لا يعلم الشيء حتَّى يكون، وأنه تعالى خلق آدم على صورته.

والرزامية: منسـوبون إلى رزام، ظهـروا في زمـن أبي مسـلم الخراسـاني(٥)، قـالوا بمـذهب الحلولية فزعموا أن الروح الإلهي حالٌّ في أبي مسلم، ويقولون بإمامته، والمفوضـة زعمـوا أن الله خلق محمداً وفوَّض إليه الخلق فهو الخالق لما في الدنيا كلها.

والبداحية: قيل: منسوبون إلى جهة تسـمى البـداح، يـذهبون إلى إن الله تعـالى يجـوز عليـه البداء.

والكيسانية: منسوبون إلى كيسان مولى لبعض بجيلة. وقيل: مولى لعلي عليه السلام. وقيل: هو

---

(١) ـ قال البكري: أصحاب هشام بن سالم الجواليقي زعم أن الله على صورة الإنسان لكنه مجوف أعلاه وأسفله مصمت نور يتلألأ، وله حواس خمس ويد ورجل وأنف وعين، وله وفرة سوداء، ولكنه ليس بلحم ولا دم إلى غير ذلك من الخيالات تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً أهـ.

(٢) ـ في لسان الميزان زرارة بن أعين الكوفي أخو حمران بترفض إلى أن قال: وقرأت في كتاب الجمهرة لأبي محمد بن حزم كان زرارة بن أعين المحدث يدعي إمامة الأفطح عبدالله بن محمد بن علي بن الحسين بن علي هو وجماعة فقدم زرارة المدينة فلقي عبدالله فسأله عن مسائل من الكوفة فألفاه لا يدري فرجع إلى الكوفة فسأله أصحابه وكان المصحف بين يديه، فأشار لهم إليه وقال لهم: هذا إمامي لا إمام لي غيره ..إلخ أهـ.

(٣) ـ ترجمته في لسان الميزان (ج/٢/ص/٤٧٤).

(٤) ـ محمد بن النعمان الكوفي المعروف بشيطان الطاق هو ابن علي ابن النعمان نسبة لجدة، هكذا في لسان الميزان أهـ

(٥) ـ عبد الرحمن بن مسلم، مؤسس الدولة العباسية، وأحد كبار القادة، عاش سبعاً وثلاثين سنة، قتله المنصور العباسي برومة المدائن.

....

المختار بن أبي عبيد الثقفي[(١)]، زعموا أن الإمام بعد الحسين[(٢)] محمد بن علي بن الحنفية[(٣)]، وأنه المهدي، وأنه لا يموت إلى آخر الدهر[(٤)]، ثُمَّ افترقوا، فقالت طائفة تسمى الكربية: إن محمد بن علي حي لم يمت، وطائفة تسمى الرجعية، قالت: إنه ميت بجبال رضوى ويرجع إلى الدنيا ويبعث قبل يوم القيامة ويملك الدنيا، وطائفة قالت: لا يموت حتَّى يملك الأرض وهو المهدي المنتظر.

والمباركية منسوبون إلى رئيس لهم اسمه المبارك، زعموا أن الإمام بعد جعفر ابن ابنه محمد بن إسماعيل بن جعفر[(٥)].

---

(١) ـ المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي، أبو إسحاق، من الزعماء الثائرين على بني أمية، وأحد الشجعان الأفذاذ من أهل الطائف انتقل منها إلى المدينة مع أبيه في زمن عمر، قتل عام: ٦٧هـ.

(٢) ـ الحسين بن علي بن أبي طالب سبط رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخامس أهل الكساء وابن فاطمة الزهراء، انظر ترجمته في مصابيح أبي العباس الحسني وفي التحف شرح الزلف والإفادة تاريخ الأئمة السادة وفي كتب التواريخ، ولا نحتاج إلى التعريف، ففضائله ومناقبه أكثر من أن تذكر، وخصائصه ومزاياه لا تكاد تحصر، وحسبك بمن أثنى عليه التنزيل وناغاه جبريل، فبسط الثناء عليه قليل، وكتب التراجم والمناقب مشحونة بفضائله وتفصيل أخباره فلا نطيل بذلك.

(٣) ـ محمد بن علي بن أبي طالب عليهما السلام، الهاشمي، أبو القاسم، المشهور بابن الحنفية نسبة إلى أمه، واسمها خولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة بن لجيم من سبي أهل الردة، وقيل غير ذلك.
ولد محمد بن الحنفية لسنتين بقيتا من خلافة عمر وسماه أمير المؤمنين عليه السلام محمد وكناه أبا القاسم لحديث روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لعلي عليه السلام: «سيولد لك بعدي غلام وقد أنحلته اسمي وكنيتي، ولا تحل لأحد من أمتي بعده»، كان من علماء العترة وفضلائهم، وكان شجاعاً شديد القوة، وحضر مع أمير المؤمنين عليه السلام حروبه الجمل وصفين والنهروان وجاهد فيها جهاد الأبطال وكان يحمل راية أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل. توفي سنة ثمانين في الأصح، وعمره سبع وستون سنة، وقبره بالطائف.

(٤) ـ قال البكري بعد هذا الكلام: ومنهم كثير عزة وله شعر في هذا المعنى من جملته قوله:

ألا إن الأئمة من قريش ... ولاة الأمر أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه ... هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر ... وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى ... يقود الخيل يقدمه اللواء
تراه مخيماً بجبال رضوى ... مقيماً عنده عسل وماء

(٥) ـ محمد بن إسماعيل الجعفري هو محمد بن إسماعيل بن جعفر بن إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر الطيار أبو علي، عن عبد الله بن سلمة وعبدالله بن حسن الزهري، وعنه إبراهيم بن صالح الأنماطي وإبراهيم بن حسين بن دازيل، كان عالماً محدثاً.

....

والناووسية: منسوبون إلى ناووس رئيس لهم، ذهبوا إلى أن جعفر بن محمد حي، وأنه لم يمت، ولا يموت حتَّى يملك الأرض، وأنه المهدي.

وأما فرق الخوارج فهي: الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق أول من أحدث الخلاف بين الخوارج؛ لأنَّه أبدع القول بالبراءة ممَّن قعد عن الحرب معهم، ومما يذهب إليه أصحابه جواز قتل صبيان مخالفيهم ونسائهم، وغير ذلك من المذاهب الردية. والنَّجدات: أصحاب نجدة بن عامر الحنفي، تفرد بأن ذهب إلى أن المخطئ جاهل معذورٌ، وأنه من خاف العذاب على من اجتهد فأخطأ قبل قيام الحجة عليه فهو كافر، وأن من نقل عن دار هجرتهم فهو منافق إلى غير ذلك من الجهالات.

والصفرية: منسوبون إلى زياد بن الأصفر. وقيل: إلى عبد الله الصفار، قالوا: بأن التقية واجبة في القول دون العمل، وأن فاعل الكبيرة لا يسمى كافراً ولا مشركاً بل زانياً مثلاً، وما لا حد فيه كترك الصلاة كفر، ويجيزون مناكحة المشركين وقبول شهادتهم وغير ذلك.

والميمونية: منسوبون إلى ميمون رجل من بلخ، وهم عدلية لكن يجيزون نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الأخوة والأخوات، ولا يجيزون إلاَّ قتال السلطان خاصة وأعوانه ومن رضي بحكمه ومن طعن في دينهم.

والحمزية: منسوبون إلى حمزة بن أدرد وهم كالميمونية لكن انفردوا بأن أطفال مخالفيهم في النار، وأنَّ العقد لإمامين وأكثر جائز في وقت واحد.

والشعيبية: منسوبون إلى شعيب بن محمد، وهم كالعجاردة إلاَّ أنهم مجبرة.

والحازمية: منسوبون إلى حازم بن علي، وهم كالشعيبية إلاَّ أنهم متوقفون عن تكفير علي عليه السلام.

....

والبياضية: وقد قيل: إنَّهم من الأباضية، لكن صحف اسمهم.

والمعلومية: قوم من الخوارج ذهبوا إلى أنَّه من علم الله تعالى ببعض أسمائه فليس عالماً به. وقيل: بل يقولون: من علم الله ببعض أسمائه فلم يجهله، ويقولون: بمقارنة القدرة لمقدورها مع تأثيرها فيه.

والمجهولية: قيل: يزعمون أنَّه من عرف الله ببعض أسمائه فليس جاهلاً به، ويقولون بخلق الأفعال، وقيل: هم القائلون بأنه من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو به جاهل.

والصلتية: منسوبون إلى عثمان بن أبي الصلت يقولون: إذا أسلم الرجل توليناه وبرئنا من أطفاله حتَّى يبلغوا فيسلموا إذ لا إسلام لطفل.

والأخنسية[1]: منسوبون إلى الأخنس بن قيس وهم كالعجاردة، إلاَّ أنهم لا يتبرءون من الأطفال، ويحرمون البيات والإغتيال والقتل في المصر.

والشيبانية: أصحاب شيبان بن سلمة تبرأت منه الخوارج لإعانته أبا مسلم، ويختص بقوله: إن الله لا يعلم شيئاً حتَّى يخلق لنفسه علماً، وهو جهمي.

والرشيدية[2]: منسوبون إلى رجل يسمى رشيداً، مما تفردوا به أن زكاة ما يسقى بالغيول الجارية نصف العشر.

والحفصية[3]: منسوبون إلى حفص بن أبي مقدام ذهبوا دون غيرهم إلى جواز التحكيم،

---

(١) ـ هم أصحاب الأخنس بن قيس، كان من جملة الخوارج الثعالبة، وقد قيل: إنما سمي الأخنس لأنه كان في بدء أمره على قول الثعالبة في موالاة الأطفال ثم خنس من بينهم أي رجع اهـ

(٢) ـ من الخوارج الثعالبة أصحاب رشيد الطوسي تكلم أرباب المقالات عنهم بمثل كلام الإمام عليه السلام، وزادوا أنهم استفتوا زياد بن عبدالرحمن ثم أتاهم فأعلمهم أن في ذلك العشر، وأنه يتبرأ ممن غلط منهم وأجاز نصف العشر، فقال رشيد يدفع نصف العشر لما يسقى بماء العيون والأنهار الجارية، والعشر لما يسقى بماء السماء فلما خالفوا الثعالبة أكفروهم اهـ.

(٣) ـ الحفصية: هم أصحاب ابن أبي المقدام من الخوارج الأباضية، وتأولت الحفصية في عثمان وادعوا في علي عليه السلام انه الحيران المقصود في الآية ﴿ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ﴾ ـ الآية [الأنعام: ٧١]، قالوا: الأصحاب المعنيون هم أهل النهروان، إلى غير ذلك من الأقوال السخيفة اهـ.

....

ويجعلون بين الشرك والكفر فرقاً، فمن عرف الله ولو كفر بجميع ما سواه فهو كافر لا مشرك، والمشرك من أنكر الله.

والمكرمية: منسوبون إلى أبي مكرم، كفروا تارك الصلاة لا لتركها، بل لجهله بالله، وكذا سائر الكبائر وهم من أهل الموافاة.

والعجاردة: أصحاب عبد الكريم بن عجرد يوجبون دعاء الطفل إذا بلغ والبراءة منه قبل ذلك حتَّى يدعى إلى الإسلام.

والأباضية: منسوبون إلى عبد الله بن يحيى بن أباض التميمي، يزعمون أن مخالفهم من أهل القبلة كافر غير مشرك، يحل مناكحته وموارثته ويجعلون حكم كُفَّار أهل القبلة حكم البغاة في الغنيمة ويجيزون شهادة مخالفيهم على مواليهم، قال الشيخ أبو القاسم[1]: ولم يمت ابن أباض حتَّى قد رجع إلى الإعتزال، فلذلك لا ترى أصحابه يعظمونه.

واليزيدية: منسوبون إلى يزيد بن أبي شيبة يزعمون أن الله سيبعث رجلاً من العجم ينزل عليه كتاباً يكتب في السماء ثُمَّ ينزل جملة واحدة، فيترك الشريعة النبوية ويكون ملته الصابئة المذكورة في القرآن، وكل ذنب عندهم شرك.

والبيهسية[2]: منسوبون إلى أبي بيهس هيصم بن أبي جابر يقولون: إن السكر من كل شراب حلال الأصل موضوع عمن سكر منه، وكذا مافعل حال سكره منه.

---

(١) - أبو القاسم البلخي هو عبدالله بن أحمد بن محمد الكعبي البلخي الخراساني ، من أئمة المعتزلة البغدادية ، وهو الذي تنسب إليه الكعبية من المعتزلة ، وأخذ عن أبي الحسين الخياط وكان من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام ، له معرفة واسعة بالكلام والفقه والآداب ، معروفاً بالسخاء والجود والهمة العالية ، انصرف إلى خراسان ، وكان من أصحاب الإمام محمد بن زيد الداعي عليه السلام وجرى بينهما مكاتبات ، وله كثير من المصنفات منها : عيون المسائل وكتاب المقالات وغيرها من الكتب ، وكان مولده سنة (٢٧٣هـ) وتوفي ببلخ في أيام المقتدر العباسي سنة (٣١٩هـ) ، تمت..

(٢) - البيهيسة فرقة من الخوارج أصحاب أبي بيهس هيصم بن جابر من بني سعد بن ضبيعة من الأزارقة الأباضية، وعبدالله بن أباض المنسوبون إليه خرج أيام مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، وادعوا أن من سلفهم جابر بن زيد وعكرمة ومجاهد وعمرو بن دينار، وكان للأباضية دولة في تاهرت من سنة ١٦٢هـ إلى ٢٩٧هـ اهـ.

....

تنبيه:

كل رجل ينسب إليه فرقة من فرق الخوارج فهو إمامها يعقدون له الخلافة ويأتمون به؛ لأنهم يجيزون الإمامة في جميع الناس.

وأما فرق المجبرة فهم:-

الأشعرية: منسوبون إلى عمرو(1) بن أبي بشر، وهم أكثر المجبرة وأعظمهم وتابعهم من أعيان المتأخرين: الغزالي(2) والرازي(3) والجويني(4) والباقلاني(5).

والنجارية: بناحية الري فرق كثيرة منها:

---

(١) ـ هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، وقيل: اسمه عمرو بن أبي بشر كان معتزلياً من تلامذة أبي علي الجبائي، فخرج عن الإعتزال وأحدث له مذهباً ليس له فيه سلف وأحيا بعض أقوال جهم وزاد عليها، وهو أول من أجاز تكليف مالا يطاق، وأجاز بأن ندرك بكل الحواس فيكون مطعوماً وملموساً وإلخ.. وهو رأس الأشعرية وهم أكثر فرق الجبر، توفي سنة(٣٣٠) اهـ.

(٢) ـ الغزالي: محمد بن محمد الغزالي، مولده سنة (٤٥٠) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر وعاد إلى بلدته طوس، له مؤلفات كثيرة منها الإحياء والبسيط والوسيط والوجيز، كان قد تنقل في المذاهب واختلط بالسلطان تارة، واعتزل الناس تارة، وتصدر للدرس والتدريس، ثم ارتحل إلى العراق واستقر أخيراً به ولقي عبد السلام القزويني الزيدي تتلمذ له، وحكى أصحابنا أنه رجع عن مذهب الأشعرية إلى مذهب الزيدية، حكى ذلك صاحب مطلع البدور ومولانا الحجة مجدالدين وغيرهما والله أعلم بحقيقة الأمر، وعسى أن يكون ذلك صحيحاً والله الهادي.

(٣) ـ هو فخر الدين محمد بن عمر الرازي طبرستاني الأصل شافعي المذهب، صاحب التصانيف المعروفة منها التفسير الكبير، وهو الذي يذكره علماء الأصول بالإمام، ولد سنة ٥٤٥هـ وهو أحد العلماء الذين جمعوا بين علمي الأصول والفروع وعلوم الفلسفة، وله أكثر من ستين مؤلفاً، توفي بمدينة هراه (بإيران) سنة ٦٠٦هـ مسموماً وقد رد عليه السيد العلامة علي بن محمد العجري في تفسيره الكثير، وكذلك الإمام الهادي القاسمي، وقوله في تنزيه الأنبياء عن المعاصي مشهور مذكور في تفسيره سورة البقرة وسورة يوسف.

(٤) ـ الجويني هو إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله الجويني الملقب بإمام الحرمين ، ولد سنة ٤١٩ وتوفي سنة ٤٧٨ هـ في جوين من نواحي نيسابور ، كان أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي ، من أشهر مصنفاته : النهاية في الفقه والورقات في الأصول ، قلت: وللإمام الحسن بن عزالدين عليه السلام عليها شرح مفقود ، والبرهان في الأصول ، تمت.

(٥) ـ الباقلاني هو محمد بن الطيب بن محمد بن الجعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري المالكي ، فقيه متكلم أصولي يكنى بأبي بكر كان حجة على مذهب أهل السنة وطريقة الأشعري ، تمت.

....

البرغوثية: أصحاب محمد بن عيسى البرغوث[1]، تفردوا بأنه تعالى متكلم لذاته.

ومنها الزعفرانية، والمستدركية، ذهبوا معاً إلى أن كلامه تعالى غيره، وهو مخلوق.

والكرامية: وهم مجسمة بخراسان ولهم أقاويل مضطربة.

والجهمية: منسوبون إلى جهم[2] بن صفوان، وقد تفرع غير هؤلاء الفرق الأربع كالضرارية: منسوبون إلى ضرار بن عمرو[3].

والكلابية: منسوبون إلى عبد الله بن سعيد بن كلاب[4].

والبكرية: منسوبون إلى بكر بن عبد الواحد، وكل فرق المجبرة متفقون على الجبر، ومختلفون في عقائد أخر ربما أفضى بهم الإختلاف إلى تكفير بعضهم بعضاً.

وأما فرق المرجئة: فهي ست، فرقة تزعم أن آيات الوعيد خاصة لمستحل المحرم دون من فعله معتقداً لتحريمه، وفرقة تقول بأن ثَمَّ استثناء في حق الفساق مقدَّراً نحو إن لم أعف، ويقدر في نحو آية الزاني إن لم يتطهر أونحوه، وفرقة تجوِّز أن يكون لعموم الأوامر خصوص، فيكون الأمر العام متناولاً لبعض دون بعض، فمن لم يتناوله الأمر لم يكن عاصياً بعدم الإمتثال فلا يكون داخلاً في الوعيد، وفرقة تجوز أن يعفو عن بعض مع عدم عفوه عمن صفته صفته. وفرقة تمنع ما أجازوه وتقول: ما عفى عنه في حق بعض المكلفين عفى عن مثله في حق غيره، وفرقة قطعت بغفران ما دون الكفر وهم المقاتلية.

(١) ـ محمد بن عيسى البرغوث كان على مذهب النجار ثم خالفه في كثير من مذاهبه وقال: إن المتولدات فعل الله بإيجاب الطبع اهـ.

(٢) ـ جهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي، رأس الجهمية ظهرت بدعته بترمذ وقتله سلم بن احوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية اهـ.

(٣) ـ ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع في رياستهم في بلده فلم يدركها، فخالفهم فكفروه وطردوه، وصنف نحو ثلاثين كتاباً، قال فيه الجشمي: ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ، لأنا نتبرأ منه، فهو من المجبرة، توفي نحو ١٩٠هـ، أعلام.

(٤) ـ هو عبد الله بن سعيد، وقيل: محمد القطان له مع عبّاد السلمي مناظرات وكان يقول: كلام الله هو الله، وكان عباد يقول: هو نصراني بهذا القول اهـ.

....

قال الشيخ أبو القاسم: وهذه لا تعد من المرجئة، وإن عدها بعض الناس منهم؛ لأن المرجئ من لم يقطع فهذه ست مقالات.

وأما فرق المعتزلة: فذكر الإمام يحيى أنّها عشرون وأجملها ولم يفصلها.

قال الإمام المهدي[1]: ونحن نذكر ما ذكره الحاكم وأبو القاسم ولم يذكرا إلاّ ثلاث عشرة فرقة:ـ

الغيلانية: منسوبون إلى غيلان ويقولون: بالإرجاء.

والواصلية: منسوبون إلى واصل[2] واختصوا بالتوقف في المخطئ من الفريقين يوم الجمل ويوم صفين، فجوزوا كون المخطئ أمير المؤمنين، قالوا: وهو خطأ يحتمل الفسق، وكذلك قالوا في عثمان[3] وقاتليه، وعمرو بن عبيد[4] يقطع بفسق أحد الفريقين، وقال: لو شهد عليّ ورجل من عسكره أو طلحة[5] ورجل ممّن في جانبه لم تقبل شهادتهم.

والجعفرية: منسوبون إلى الجعفرين[6]، ذهبوا إلى مذهب النظام[7]، وشاركوه فيما أخطأ فيه،

---

(١) ـ هو الإمام المهدي لدين الله/ أحمد بن يحي بن المرتضى، ولد في رجب/٧٦٤هـ، بمدينة ذمار، وتعلم بها وفي غيرها حتى اشتهر، وله المؤلفات المشهورة، الكثيرة، كالأزهار، والبحر، والغيث، والغايات، وغيرهم. توفي رحمه الله في/٨٤٠هـ شهيداً بالطاعون، وقبره مشهور مزور بظفير حجة. أنظر/ مقدمة البحر /ج١/ ١٤/ باختصار من ترجمة المحقق. العلامة علي بن عبد الكريم الفضيل.

(٢) ـ هو واصل بن عطاء الغزال ، أبو حذيفة ، ولد بالمدينة سنة (٨٠هـ) من الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة ، كان نادرة الزمان في فصاحته وعلمه ، وكان جدلاً حاذقاً ، توفي سنة (١٣١هـ) ، تمت.

(٣) ـ عثمان بن عفان، أبو عمرو القرشي، الأموي: أسلم بعد نيف وثلاثين، وهاجر إلى الحبشة، ثم إلى المدينة، ولم يحضر بدراً، وبويع له سنة أربع وعشرين، وكان سبب حصره أنه كان كلفاً بأقاربه، وكانوا أقارب سوء، قتل في ثاني عشر ذي الحجة سنة خمس وثلاثين، وله تسعون سنة، انظر لوامع الأنوار ١٣٧٣، والطبقات ـ خ ـ وغيرها..

(٤) ـ عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، أبوعثمان البصري، شيخ المعتزلة وفقيهها، وأحد الزهاد المشهورين، له رسائل وخطب وكتب منها (التفسير، والرد على القدرية) توفي بمران بقرب مكة عام ١٤٤هـ. (أعلام/ج/٥/ص/٨١).

(٥) ـ طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي القرشي المدني أبو محمد. صحابي ويقال له: طلحة الخير، وطلحة الفياض، وطلحة الجود، شهد أحداً وثبت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبايعه على الموت فأصيب بأربعة وعشرين جرحاً وسلم، قتل يوم الجمل وهو بجانب عائشة ودفن بالبصرة، له (٣٨) حديثا. (أعلام/ج/ص/٢٢٩).

(٦) ـ جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب.

....

وزعم جعفر بن مبشر[2] أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس، وزعموا أن إجماع الصحابة على حد الشارب خطأ؛ إذ لا حد إلاَّ بنص.

البصرية: أصحاب أبي الهذيل[3] تفردوا بتجويز فناء القدرة في حالة الفعل، وبإضطرار أهل الجنة إلى أفعالهم، وأن عِلمَ الله وقدرته هما الله، وتفرد أبو الهذيل بأن حركات أهل الجنة تنقضي ويصيرون إلى سكون دائم، ويلتذون ولا يتحركون إلى غير ذلك.

والإخشيدية: منسوبون إلى أبي بكر[4] أحمد بن علي الأخشيد.

والبعلوية: منسوبون إلى أبي علي[5]، وتفرد أبو علي وأتباعه بأن من علم الله أنَّه لا يكفر لا يجوز منه الكفر، ومن علم أنَّه يكفر لا يجوز إلاَّ يكفر.

والبهشمية: منسوبون إلى أبي هاشم[6]، وتفردوا بأنه لا يقبح قليل الذم والإهانة من غير

(١) ـ هو إبراهيم بن سيار النظام البصري المعتزلي أبو إسحاق يقال: هو مولى، قال الإمام المهدي عليه السلام في شرح الملل والنحل: قيل إنه كان لا يكتب ولا يقرأ، وقد حفظ التوراة والإنجيل والزبور مع تفسيرها، قال الجاحظ: ما رأيت أحداً أعلم بالفقه والكلام من النظام، وهو من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وسمي نظاماً لأنه كان ينظم الكلام، وقيل: كان ينظم الخرز، توفي سنة بضع وعشرين ومائتين أهـ.

(٢) ـ جعفر بن مبشر بن أحمد بن محمد، أبو محمد الثقفي المتكلم، من معتزلة بغداد، قال في طبقات المعتزلة: كان من الكلام والقرآن والزهد والنسك في محل وكان يضرب بالجعفرين المثل، من أهل الطبقة السابعة، توفي سنة (٢٣٤هـ)، تمت

(٣) ـ أبو الهذيل/ محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي من أئمة المعتزلة ولد بالبصرة، واشتهر بالعلم وله مقالات وأتباع، توفي بسامراء ٢٣٥هـ

(٤) ـ هو أبو بكر أحمد بن علي الإخشيد رئيس فرقة الإخشيدية، وهو من أفاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم، وهو من الطبقة التاسعة، ومن تلامذته أبو جعفر المصري، وكثر الإنتفاع به في البصرة، توفي سنة(٣٢٦) اهـ.

(٥) ـ أبو علي الجبّائي هو محمد بن عبدالوهاب الجبّائي البصري، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، شيخ المعتزلة، كان متكلماً فقيهاً زاهداً جليلاً نبيلاً رئيساً في المعتزلة ومقدماً فيهم، وكان ممن يقول بتفضيل أمير المؤمنين علي عليه السلام كما حكاه ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح النهج (ج١/١٦)، له المصنفات الكثيرة وأكثرها في علم الكلام، قال الحاكم الجشمي: المحكي أن لأبي علي مائة ألف وخمسون ألف ورقة إملاءً في الرد على أصناف المبطلين، توفي سنة (٣٠٣هـ) تمت.

(٦) ـ أبو هاشم هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري المعتزلي أبو هاشم، قال ابن خلكان: هو الإمام في مذهب الإعتزال المتكلم بن المتكلم العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار العلماء وولادته سنة ٢٤٦هـ قال ابن خلكان: =

....

استحقاق، وأن المتوسط أرضاً مغصوبة عاص آثم وإن خرج.

وأصحاب النظام، ومما تفرد به أن الإنسان هو الروح على تفصيل له مذكور في موضعه، وأن الإنسان قادر لنفسه، وأن اللون والطعم وجميع ما يدعي المعتزلة أنَّه أعراض أجسام متداخلة، ولم يُثبت من الأعراض إلاَّ الحركة، وأجاز تداخل الأجسام، والطفر، وتفرد أيضاً بأن وجه الإعجاز الصرفة وغير ذلك.

وأصحاب معمر بن عبَّاد[1]، ومما تفرد به أن الإنسان ليس بجسم ويفعل بالإختيار، وليس بطويل ولا عريض ولا بذي أجزاء، ولا يقال إنَّه بمكان دون مكان، وأنه لا يفعل إلاَّ الإدراك وأن الحركة سكون في الحقيقة.

وأصحاب هشام الفوطي[2]، ومما تفرد به أن الأعراض لا تدل على الله، وبالقول بالمقطوع والموصول، وهو أن رجلاً لو ابتدأ صلاة الظهر بنية صادقة ووضوء سابغ وهو عازم على أن يتم الصلاة ويؤديها كما أمر بها ثُمَّ قطعها أنَّ ما مضى من صلاته معصية، ويقول بالموافاة، وهو أن عبداً لو أطاع ألف سنة ثُمَّ كان آخر أمره الكفر أو الكبائر لم يزل في حال الطاعة من أهل الوعيد، وأن الله لم يعده الجنة، وكذا لو كفر ألف سنة ثُمَّ كان آخر أمره الطاعة فإنه حال كفره غير متوعد بالنار ولا من أهل الوعيد وغير ذلك.

وأصحاب بشر بن المعتمر[3] تفرد بمقالته في اللطف، وهو أنَّه تعالى قادر على ما لو فعله

توفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة بقيت من شعبان سنة ٣٢١هـ ببغداد وإليه تنسب الفرقة البهشمية ذكره في المنية في الطبقة التاسعة (ص/٩٤) والقاضي عبد الجبار من أنصاره وإن خالفه في بعض الأمور.

(١) ـ معمر بن عباد السلمي من أئمة المعتزلة توفي سنة ٢٢٠.

(٢) ـ هشام بن عمرو الفوطي من المعتزلة وإمام فرقة منهم تسمى الهشامية توفي سنة ٢٢٦ وكان يرى أن الجنة والنار ليستا بمخلوقتين الآن إذ لا فائدة في وجودهما وهما خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما وبقيت هذه المسألة منه اعتقادا للمعتزلة وكان يجوز قتل واغتيال المخالف لمذهبه، وأخذ أموالهم لاعتقاده بكفرهم.

(٣) ـ بشر بن المعتمر الهلالي ، أبو سهل ، هو زعيم البغداديين من المعتزلة ، وله قصيدته الطويلة يقال أنها أربعون ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين ، ويقال أن الرشيد حبسه حين قيل له إنه رافضي فقال في الحبس : =

....

لكان لطفاً للكفار يؤمنون عنده اختياراً، ولكنه لا يجب عليه فعل اللطف، ثُمَّ رجع عن ذلك، وتفرد بأن من الألوان والطعوم والروائح ما هو فعل للعباد، وأن صحة التوبة مشروطة بألا يعود، فإن عاد عاد عقاب المعصية الأولى.

وأصحاب ثمامة بن الأشرس[1] تفرد بالقول بأن المعرفة ضرورية، وأنه من لم يضطر إليها فهو مسخر كسائر الحيوان الذي ليس بمكلف، وأن العبد لا يفعل إلاَّ الإرادة وما سواها حدث لا محدث له.

وأصحاب الجاحظ[2] تفرد بأن المعرفة طباع، وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له، ويقول كثمامة لا يفعل العبد إلاَّ الإرادة لكنه ينسب سائر الأفعال إلى العباد مع كونها تجب طباعاً بإرادتهم، ولا يجوز أن يبلغ أحد التكليف وهو لا يعرف الله. فهذه فرق المعتزلة المذكورة المشهورة، وذكر نبذ مما تفردوا به من المقالات الَّتِي يخشى لأجلها أو لبعضها الهلاك، ولا يعلم مَنِ السبع الفرق الباقية من العشرين الَّتِي أجملها الإمام يحيى.

قال الإمام المهدي: أما المعتزلة فالأقرب أنَّها لا تزيد على الثلاث عشرة، ويكون الموف

لسنا من الرافضة الغلاة ... ولا من المرجئة القلاة

قال: وكان زاهداً عابداً داعية الى الله ، ويقال أنه وضّف على نفسه أن يدعو كل يوم نفسين الى دين الله فإن أخطأه يوماً قضاه ، وهو الذي يقول لهشام بن الحكم :

تلعبت بالتوحيد حتى كأنما ... تحدث عن غول ببيداء سلفع

اهـ طبقات المعتزلة بتصرف .

(١) ـ ثمامة بن الأشرس: أبو معمر النميري البصري، ذكره المهدي عليه السلام في أول الطبقة السابعة، قال الذهبي في الميزان: من كبار المعتزلة ومن رؤس الضلالة إلخ ما ذكره على عادته من وصم رجال العدل اهـ.

(٢) ـ الجاحظ هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء ، الليثي أبو عثمان ، الشهير بالجاحظ ، مولده سنة (١٦٣هـ) ، من أئمة الأدب العربي ، ورئيس الفرقة الجاحظية المعتزلية ، من أهل البصرة مولداً ووفاةً ، تعلم بها وببغداد ، فنبه في علوم الأدب واللغة وأحاط بمعارف عصره ، فلم يترك موضوعاً إلا وكتب فيه ، تقرب من الخلفاء والوزراء إلى أن ولي المتوكل العباسي ، وتنكر للمعتزلة ، فتوارى الجاحظ ، وعاد إلى البصرة ، ولازم منزله الذي أصبح مثوى الأدب ، ومحط رجاله وفلج آخر عمره ، ومات والكتب على صدره قتلته مجلدات من كتب وقعت عليه سنة (٢٥٥هـ) ، كتبه كثيرة وشهيرة وموجودة في أرقى المطبوعات.

....

للثلاث والسبعين سبع فرق غير مشهورة، وهم الأزلية: تزعم أن الخلق كانوا مع الله فيما لم يزل، قالوا: لأنَّه كما يعلمهم في الأزل فكذلك يُبْصرهم.

والبدعية: فرقة من الخوارج تزعم أن الصلاة ثلاثية ليس فيها ركعة ولا ركعتان.

وقال نشوان[1]: يزعمون أن الصلاة ركعتان بالعشي وركعتان بالغداة لا غير ذلك، ويجيزون الحج في كل السنة، ويأمرون الحائض بالصوم.

والصباحية: ذهبوا إلى قدم الخلق مع الله، وأنه لم يزل يراهم، وخطَّأوا أبا بكر في قتال أهل الردة وسبيهم، وخطَّأوا علياً في قتال معاوية[2] وزعموا أن القتل لا يحل إلاَّ بإحدى الثلاث المذكورة في الحديث.

قال قاضي القضاة[3]: وليسوا من الأمة لإنكارهم ما علم ضرورة من الدين.

والزهيرية: يقولون بالتشبيه والعدل.

والمسمعية: تفردوا بأنه لا توبة لقاتل عمد.

والزيراشاهية: وهم قوم بمر وخراسان لهم مذهب قبيح يتفردون به.

---

(١) ـ نشوان بن سعيد الحميري عالم لغوي أديب شاعر مؤرخ شارك في عدة علوم، سياسي، مولده في حوث، ويحكى أن أسرته من وادي صبر شمال صعدة، كان كثير الإفتخار بقحطان على عدنان، وله نقائض كثيرة مع القاسميين أشراف آل القاسم العياني، قيل: كان يقدم أقوال الهادي، وترجم له الخزرجي فقال الإمام العلامة المعتزلي النحوي اللغوي وأخباره كثيرة دعا إلى نفسه بالإمامة ولم يتم له أمر، وفاته ٢٤ ذي الحجة سنة(٥٧٣) أهـ.

(٢) ـ معاوية بن أبي سفيان من مسلمي الفتح، تولى لعمر بن الخطاب وأقره عثمان وجمع له ولاية الشام، بغى وقاتل علياً صلوات الله عليه، وسم الحسن السبط، وتغلب على المؤمنين بالسفهاء من طغام الشام، ولعن علياً على المنابر، وقتل حجر بن عدي، وأخذ العهد لولده يزيد، فغير منار الإسلام وبدل الأحكام، وإلى الله ترجع الأمور، مات عام/٦٠هـ.

(٣) ـ القاضي عبد الجبار هو قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمداني ، شيخ المعتزلة في عصره ، من الطبقة الحادية عشرة بلغ في العلم مبلغاً عظيماً وأحاط بأنواع العلوم ، وانتهت إليه رئاسة المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع ، وكان مواضباً على التدريس والإملاء طوال عمره حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه ، تولى القضاء بالري لما استدعاه الصاحب بن عباد سنة (٣٦٠هـ) وله كثير من المؤلفات حتى قيل أن له أربعمائة ألف ورقة مما صنف في أنواع العلوم ، ومن مؤلفاته : المغني، والأصول الخمسة ، وشرح المقالات ، والنهاية والعمد في أصول الفقه ، وغيرها كثير ، وتوفي سنة (٤١٥هـ) وقيل (٤١٦هـ) ، تمت.

....

والعثمانية: قوم بسجستان، سموا بذلك لتفضيلهم عثمان على أمير المؤمنين ويسمون النواصب.

قال الإمام المهدي: ومن لم يظهر هلكته من المعتزلة وفّيت الثلاث والسبعون من غيرهم من المجبرة والروافض تصديقاً للخبر المشهور.

وأما الباطنية: فهم في التحقيق خارجون عن الإسلام لكن لما انتحلوه ظاهراً عُدُّوا في فِرَقه.

وأما الحُلُوليه: فقوم يزعمون أن الصانع يحل الصور الحسنة تعالى الله عن ذلك.

وأما الزيدية: وهم الفرقة الناجية إن شاء الله، فمنسوبون إلى الإمام زيد بن علي للقول بإمامته وإن لم يكونوا على مذهبه في الفروع، فالنسبة هنا مخالفة للنسبة في الحنفية والشافعية لأنها فيهما لأجل المتابعة في الفروع، ويجمعهم القول بإمامة زيد وتفضيل علي عليه السلام، وأنه أولى بالإمامة، وقصرها في البطنين، واستحقاقها بالفضل والطلب، وتوجّه الخروج على الجائرين، ثُمَّ افترقوا إلى جارودية، وبترية، وجريرية، وافترق متأخروا الجارودية إلى مطرفية، وحسينية، ومخترعة، فهذه ست فرق.

أما الجارودية: فمنسوبون إلى أبي الجارود زياد بن منذر العبدي أثبت النص على أمير المؤمنين بالوصف الذي لا يوجد إلاَّ فيه، كخصف النعل وإيتاء الزكاة حال الركوع ونحوهما دون التسمية، ونسب إليهم تكفير من خالف النص، وأثبتوا الإمامة في البطنين بالدعوة مع العلم والفضل.

وأما البترية: فذهبوا إلى أن الإمامة شورى لا تصح إلاَّ بالعقد وتصح في المفضول، ويقولون بإمامة الشيخين، وأما عثمان فمنهم من توقف فيه، ومنهم من تبرأ عنه، وسموا بترية لتركهم الجهر بالتسمية بين السورتين، وقيل: لإنكار سليمان بن جرير النص على علي بالوصف وغيره، فسمي أبتر.

قال الإمام المهدي: ومتأخروا الجارودية يخالفون هاتين الفرقتين حيث أثبتوا إمامة علي

....

بالنص الخفي القطعي وخطَّأوا المشائخ لمخالفته، ولم يقطعوا بالتفسيق، واختلفوا في جواز الترضية عنهم.

وأما المطرفية: فأصحاب مطرف بن شهاب لهم مقالات في أصول الدين كفرهم بسببها كثير من الزيدية.

وأما الحسينية: فمنسوبون إلى الحسين بن القاسم بن علي العياني[1] فاختصت بأن زعمت أنَّه لم يقتل، ولا بد أن يظهر قبل موته.

قال الإمام المهدي: وقد انقرضت هاتان الفرقتان ولم يبق إلاَّ المخترعة القائلون بإمامة علي عليه السلام بالنص الخفي، وخطأ المشائخ بالتقدم عليه، والتوقف في فسقهم، وسموا مخترعة لقولهم إن الله تعالى يخترع الأعراض في الأجسام ولا تحصل بطباعها كقول المطرفية.

هذا تلخيص ما يذكره الأصحاب في تعداد الفرق، واعلم: أنَّه لا يخلو عن نظر من وجوه.

أحدها: أن المراد بالفرق إن كان أصولها فهي قليلة لا ينتهي إلى ثلاث وسبعين ولا إلى النصف من ذلك، وإن كان المراد تفاريعها فهي أكثر مما ذكر وأكثر بلا شك ولا شبهة، فقد فرع بعضهم الباطنية إلى اثنتي عشرة فرقة، وغير هؤلاء الفروع وغيرهم.

وثانيها: أن هذا التعداد قد انطوى على ذكر تفرع الفرق المذكورة الرافضة والخوارج والمجبرة والمعتزلة والمرجئة إلى أن بلغ إلى الزيدية فعدهم فرقة واحدة مع أنهم متفرعون كغيرهم، وقد ذكرت تفاريعهم ما ذلك إلاَّ ليحكم عليهم بالنجاة، ويجعلون وحدهم الفرقة الناجية، وينبغي أن تُجرَى في منهج واحد، إما بأن يعد المعتزلة فرقة واحدة، والمجبرة فرقة واحدة كالزيدية، أو يعد الزيدية فرقاً كمن ذكر قبلهم.

---

(١)ـ الحسين بن القاسم بن علي العياني الإمام المهدي لدين الله، مولده سنة/ ٣٧٦، وقيل سنة/٣٧٧هـ، روى عن أبيه وغيره، وكان لا يجارى ولا يشق له غبار، له المصنفات العديدة، دعا إلى الله بعد وفاة والده في رمضان سنة/٣٩٣هـ قتل سنة/٤٠٤هـ. قتله بنو حماد وأصحابهم بعرار في وادي البون بالقرب من مدينة ريدة.

....

وثالثها: أنَّه تضمن الحكم على فرق المعتزلة كلها بأنها من الفرق الهالكة فليس هكذا مقتضى المذهب فيهم، فإن أئمة الزيدية وعلمائهم يترحمون لهم ويرضون عنهم، ويعتقدون نجاتهم إلاَّ من له منهم عقيدة تقتضي كفراً أو فسقاً، ولم يخالف فضلاؤهم وأهل العقائد القويمة منهم الزيدية إلاَّ في مسائل الإمامة مخالفة لا تقتضي تكفيراً ولا تفسيقاً.

ورابعها: أنَّه يتضمن الحكم على الزيدية بأنها الفرقة الناجية وهم فرق يحكم لبعضها بالهلاك كالمطرفية الشقية وغيرهم، فذلك التفصيل لا يخلو عن خبط وعدم انتظام، والله أعلم.

وذهب الغزالي إلى أن الفرقة الناجية هم المتسمون بالسنية، ومن مذاهبهم الجبر، والباطنية تزعم أنَّها الفرقة الناجية، وما أبعدهم عن النجاة! وقيل: الفرقة الناجية صالحوا كل فرقة، ورجَّح هذا القول بعض علماء الحديث ممَّن عاصرناه وقرأنا عليه وهو شافعي المذهب وشافهنا بذلك، واحتج عليه بأنه ما من فرقة من فرق الإسلام كالزيدية والشافعية إلاَّ وفيها أهل فضل ودين ومن ظهرت له كرامات الأولياء، ولو أن المذهب كان سبباً في الهلاك لكان مانعاً عن مثل ذلك، وأطال في هذا المعنى، وذكر أعياناً من أئمة الزيدية وفضلاء الشافعية ظهرت براهين فضلهم.

وأقول وبالله التوفيق: أما تعيين الثلاث والسبعين فرقة فمما لا ينبغي أن يحاوله الواحد منا إلاَّ بتوفيق فإنه مما لا يمكن القطع به وبت الإعتقاد والعلم بما قصده النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك اللفظ من الفرق وأراد، فطريق العلم بمراده بالعقل منسدة، ومن النقل غير موجودة، وكذلك الأمارات المفيدة للظن فيه غير حاصلة، وأما معرفة الفرقة الناجية فمما الطريق إليه حاصلة؛ لأن الإختلاف في الفروع لا يقضي بهلاك، وفي الأصول نعلم بالعقول الراجحة الخطأ منه والصواب، والمخطئ فيه آثم، والإثم مختلف حاله، والمصيب فيه ناج لا محالة، وأعدل ما يقال: أن الفرقة الناجية هم الذاهبون إلى توحيد الله وتعديله ووصفه بصفات الكمال مع السلامة من كل عقيدة تقتضي كفراً أو فسقاً، والله سبحانه أعلم.

فلست تكاد ترى للحق محباً، ولا مَن يصغي لسماع الحجة قلباً، ولاتظفر بمنصف يناظر لله ويقبل واضح الحق من حيث أتاه . نعم ، قد قام بنصرة هذا الدين فريق من ذوي البصائر وأهل التحقيق ،

(**فلست تكاد ترى للحق محباً**)، المخاطب فيه غير معين كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [الأنعام:٢٧] لأن المراد في الآية أن حالتهم تناهت في الظهور إلى أن صارت لا يختص بها مخاطب دون مخاطب، والمراد نفي مقاربة رؤية محب للحق لكثرة مخالفيه وقلة أهليه.

(**ولا من يصغي لسماع الحجة قلباً**)، أي ولا من يميل قلبه إلى استماع حجة ترد عليه لتمسكه بالشبه، وجزمه بخلاف الحق.

(**ولا تظفر بمنصف يناظر لله**)، أي ولا تفوز بمن شأنه الإنصاف، وهو إعطاء الحق، والمناظرة مفاعلة من النظر الذي هو الفكر والبحث؛ لأن المناظر ينظر فيما يذكره مناظره ومناظره كذلك، والمعنى أنك لا تجد منصفاً تكون مناظرته قصداً لله ولمعرفة الحق الذي يرضاه.

(**ويقبل واضح الحق من حيث أتاه**)، هذا تمام لوصف المنصف الذي نفى الظفر به، أي ولا تظفر بمنصف صفته المناظرة لله وقبول الحق من حيث أتاه، أي سواء أتى من قريب صديق أو من عدو سحيق.

(**نعم قد قام بنصرة هذا الدين فريق**)، نعم: حرف إيجاب كأنّ قائلاً قال: فهل قام أحد بنصرة هذا الدين الذي عدل عنه أكثر الناس وكانوا من الهالكين، فقال: نعم قد قام، أي تكفل وتعهد بنصرة هذا الدين دين الحق الذي فرضه الله على الخلق فريق، والفريق يستعمل لما هو أكثر من الطائفة.

(**من ذوي البصائر وأهل التحقيق**). البصائر: جمع بصيرة، وهي قوة تدرك بها المعقولات بمنزلة البصر للعين في إدراك المحسوسات.

اعتمدوا فيه على الحق الواضح، وسلكوا منهاج السلف الصالح، بهم حرس الله معالم الحق، وجعلهم في أرضه حجة على الخلق، ليس تحول الشبهات بينهم وبين الصواب، ولا ينخدعون بلوامع السراب،

وقيل[1]: اسم لما اعتقدته في القلب من الدين وتحقيق الأمر، والتحقيق الإحكام في معرفة الحق.

(اعتمدوا فيه على الحق الواضح)، أي صيّروا الحق وهو نقيض الباطل كالعماد الذي ينصب لشيء ليعتمد عليه، والواضح البين، **(وسلكوا منهاج السلف الصّالح)**، المنهاج: الطريق، وسلوكه النفوذ فيه، وسَلفُ الرجل آباؤه المتقدمون، والمراد المتقدمون من صالحي الأمة، وهم الصحابة والتابعون بإحسان.

(بهم حرس الله معالم الحق)، المعالم: جمع مَعلَم على وزن مفعل ـ بفتح ميمه وعينه ـ وهو الأثر الذي يستدل به على الطريق، فالمراد آثار الحق الدالة عليه، **(وجعلهم في أرضه حجة على الخلق)**، لأن العلماء ورثة الأنبياء، فيرثون عنهم كونهم حجة لله على خلقه، أو لكونهم شهداء على الناس، فشهادتهم حجة لله على خلقه.

(ليس تحول الشبهات بينهم وبين الصواب)، اسم ليس ضمير الشأن فسر بالجملة بعده، والشبهات بضم الباء وفتحها جمع شبهة، وهي ما يلتبس بالدليل وليس بدليل، والمعنى أنَّ ما هذا حاله لا يمنعهم عن الحق واعتقاده واتباعه، **(ولا ينخدعون بلوامع السراب)**، السراب: ما يلوح في الفلاة وقت الظهيرة يسرب على وجه الأرض كأنه ماء يجري، فيخدع به بعض الناس يظنه ماء فيقصد إليه، قال الله تعالى: ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٍ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾، [النور:٣٩] وهذا في معنى الكلام المتقدم؛ لأن المعنى أنهم لا ينخدعون بالشبهة، استعار السراب للشبهة يظنها من لا تحقيق له حقاً، ورشح الإستعارة بذكر اللمعان، يقال: لمع الشيء إذا أضاء، وهو هنا من خواص المشبه به.

---

(١) ـ القائل صاحب الديوان تمت.

فهم أقطاب الدين، وعليهم يدور لولبه، وإليهم ينتمي الحق، وفي سمائهم يطلع كوكبه، أولئك آل المصطفى وشيوخ الإعتزال،

(**فهم أقطاب الدين وعلهيم يدور لولبه**). الأقطاب: جمع قطب، وهو قطب الرحى المعروف، يشبه به ما كان مداراً لأمرٍ وقاعدة له، واللولب يقال للماء الكثير الذي يستدير عند خروجه من الثقب الذي لا يتسع له ويضيق به ويصير كأنه بلبل آنية.

(**وإليهم ينتمي الحق، وفي سمائهم يطلع كوكبه**)، ينتمي أي ينتسب، والكوكب: النجم، خيل أن لهم سماءً وأن للحق كوكباً، فطلوعه لا غيره في سمائهم لا في سماء غيرهم.

(**أولئك آل المصطفى وشيوخ الإعتزال**). الآل لغة: الأتباع كقوله تعالى: ﴿أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر:٤٦].

وأما في العرف فقال نشوان: لا فرق[1]، وله في ذلك شعر وهو:

---

(١) ـ قال السيد الإمام السباق المجتهد على الإطلاق صلاح بن أحمد المؤيدي في شرحه لهداية ابن الوزير المسمى لطف الغفار الموصل إلى هداية الأفكار بعد البيتين ورد عليه إسماعيل المقري الشافعي منتصراً لمذهبه فقال:

لم قدموا العجم إن كان الحديث كذا ... على الصحابة أهل الفضل والحسب
إذ قدموا الآل من بعد النبي إذا ... صلوا عليه على أصحابه النجب
آل النبي همو ابنا أبيه كما ... هذا هو المذهب المعروف في العرب
وألحقوا بهمو في حفظ عهدهمو ... ابنا مطلب في حرمة النسب
قربى الكفور مع الإسلام قد بقيت ... ما ابنٌ على الكفر باق وارث لأب
فارجع وارءك مغلوباً فليس لكم ... عذر من الله في ذكرى أبي لهب

قال: ولقد أجاد في الرد على نشوان وإن أخطأ في تعميم الدعوى لبني هاشم وبني المطلب بغير برهان، قال عليه السلام: وقلت أيضاً مستعيناً بالله سبحانه:

آل النبي همو أهل الكساء كما جاءت به ... واضحات النقل عن كثب
قد قال أهل بتقديم الإشارة في ... بعض الأحاديث قولاً غير ذي كذب
وذاك حصر لهم فافطن لما زبرت ... أهل المعاني أولي التحقيق في الكتب
وألحقو بهمو ابنا ابنته ... إذ يلحقون به بالنص في النسب
واستقر ما ضمت الأسفار من شرف ... سام لآل النبي السادة النجب
وقل تعالوا يفيد القطع أنهمو ... أبناء أحمد فادعوهم لخير أب =

....

آل النبـــي هـــم أتبـــاع ملتـــه ... لـــو لم يكـــن آلـــه إلا أقاربـــه

وقيل: زوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقالت الزيدية وموافقوهم من المعتزلة كأبي عبد الله والقاضي: إنهم علي وفاطمة وذريتهما لخبر الكساء وغيره، ودخول ذريتهما لورود أن أهل البيت لا ينقطعون إلى يوم القيامة، نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني تارك فيكم الثقلين»[1]

ذريـــة شرفـــت مـــن نسـبة عظمـــت ... تـــرددت في وصى طـــاهر ونبـــى
والله ميـــز آل الأنبيـــاء بهـــا ... في آل عمـــران لا بـــالعجم والعـــرب
ذريـــة بعضـــها مـــن بعضـــها فلـــذا ... قلنـــا هـــم الآل لا ابنـــاء مطلـــب

وأقول: اطلعت على جواب للإمام الناصر إبراهيم بن محمد بن أحمد بن عزالدين المؤيدي عليه السلام قال فيه:

مـــا بـــال نشـــوان لا يصـحو مـــن العطـــب ... يـــروم رد مقـــال الله بـــالأرب
يريـــد حجـــب شـــموس لا أفـــول لهـــا ... هيهـــات أن تســـتر الأنـــوار بالحجـــب
بقولـــه الآل هـــم أتبـــاع ملتـــه ... مـــن الأعـــاجم والســـودان والعـــرب
بـــل آلـــه الغـــر هـــم أبنـــاء فاطمـــة ... وبعلهـــا وهمـــا مـــن غـــير لا كـــذب

إلخ أبياته. اهـ.

(١) ـ حديث «إني تارك فيكم.. .الخ» قال الإمام الحجة الحافظ الولي مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي أيده الله في لوامع الأنوار (ط٢/١/٨٣): وقد أخرج أخبار الثقلين والتمسك اعلام الأئمة وحفاظ الأمة، فمن أئمة آل محمد صلوات الله عليهم: الإمام الأعظم زيد بن علي (المجموع الحديثي ٤٠٤)، والإمام نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم وحفيده إمام اليمن الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (مجموع رسائل الإمام الهادي ٥٥، ٩٦، ١٩٥ والأحكام ط٢/١/٤٠)، والإمام الرضى علي بن موسى الكاظم (الصحيفة ٤٦٤)، والإمام الناصر الأطروش الحسن بن علي، والإمام المؤيد بالله والإمام أبو طالب (الأمالي ١٠٤)، والسيد الإمام أبو العباس (المصابيح ٢٤٦)، والإمام الموفق بالله وولده الإمام المرشد بالله (الأمالي الخميسية ١/١٥٢)، والإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان، والإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة (العقد الثمين ٩٨)، والسيد الإمام أبو عبدالله العلوي صاحب الجامع الكافي، والإمام المنصور بالله الحسن بن بدرالدين وأخوه الناصر للحق حافظ العترة الحسين بن محمد (ينابيع النصيحة ٣١٩)، والإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى، والإمام الهادي لدين الله عزالدين بن الحسن، والإمام المنصور بالله القاسم بن محمد (الإعتصام ١٣٢)، وولده إمام التحقيق الحسين بن القاسم (شرح الغاية ٥٢٤)، وغيرهم من سلفهم وخلفهم.

ومن أوليائهم: إمام الشيعة الاعلام قاضي إمام اليمن الهادي إلى الحق محمد بن سليمان رضي الله عنه(المناقب ٢/١٦٧)، رواه بإسناده عن أبي سعيد من ست طرق، وعن زيد بن أرقم من ثلاث، وعن حذيفة، وصاحب المحيط بالإمامة الشيخ العالم الحافظ أبو الحسن علي بن الحسين، والحاكم الجشمي (تنبيه الغافلين ١٠٧، ٧٨، ٧٣، ٧٤)، والحاكم الحسكاني، والحافظ أبو العباس بن عقدة، وأبو علي الصفار، وصاحب شمس الأخيار رضي الله عنهم. =

....

الحديث. وعن الإمام يحيى أن الآل هم بنو هاشم. قيل: والمراد على الأقوال الأخيار دون الأشرار، والمصطفى المختار، وشيوخ جمع شيخ، والمراد بشيوخ الإعتزال المعتزلة ويسمون أيضاً العدلية لقولهم بالعدل، والمُوحِّدةُ لقولهم لا قديم مع الله، وأهل العدل والتوحيد وهم يرتضون لقبهم هذا، وسائر أهل المذاهب لا يرتضون ألقابهم كالمرجئة والمجبرة، وتقول المعتزلة: ما ورد ذكر الإعتزال إلاَّ في مجانبة الشر كقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [مريم:٤٨]﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ﴾ [الكهف:١٦].

ويروون عن سفيان الثوري[1] بإسناده إلى النبي صلى الله عليه وآله: «ستفترق أمتي على بضع

وعلى الجملة كل من ألف من آل محمد عليهم السلام وأتباعهم رضي الله عنهم في هذا الشأن يرويه ويحتج به على مرور الأزمان.

ومن العامة: أحمد بن حنبل في مسنده (٣٦٧/٤)، وولده عبدالله، وابن أبي شيبة (المصنف ١٧٧/٧)، والخطيب بن المغازلي (المناقب ٢٣٤/٢٣٦)، والكنجي الشافعيان، والسمهودي الشافعي (جواهر العقدين)، والمفسر الثعلبي، ومسلم بن الحجاج القشيري في صحيحه (١٧٩/١٥)، رواه في خطبة الغدير من طرق ولم يستكملها بل ذكر خبر الثقلين وطوى البقية، والنسائي (الخصائص ١٥٠ رقم ٢٧٦)، وأبو داود، والترمذي (السنن ٦٢١/٥ رقم ٣٧٨٦)، وأبو يعلى (المسند١٩٧/٢)، والطبراني في الثلاثة (الكبير ١٦٦/٥رقم ٤٩٦٩)، والأوسط (٣٢٧/٢، ٣٦١ رقم ٣٤٣٩ورقم ٣٥٤٢)، والصغير (١٣١/١، ١٣٥، ٢٢٦)، والضياء في المختارة، وأبو نعيم في الحلية، وعبد بن حميد (المنتخب ١٠٧، ١٠٨)، وأبو موسى المدني في الصحابة، وأبو الفتوح العجلي في الموجز، وإسحاق بن راهويه، والدولابي في الذرية الطاهرة (١٦٦ رقم ٢٢٣)، والبزار (٨٩/٣رقم ٨٦٤)، والزرندي الشافعي، وابن البطريق في العمدة، والجعابي في الطالبيين من حديث عبدالله بن موسى بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي عن آبائه عن علي عليهم السلام وغيرهم.

انتهى من لوامع الأنوار للإمام الحجة الحافظ الولي مجدالدين بن محمد بن منصور المؤيدي أيده الله تعالى.

وأورده السيوطي في الجامع الصغير (١٥٧رقم٢٦٣١) ورمز له بالتحسين، وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد (١٦٦/٩)، وهو في كنز العمال (١٨٥/١رقم٩٤٣)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٤٤٢/٨)، وابن الأثير في أسد الغابة (١٢/٢)، والدارمي (٤٣١/٢)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٦٩/٥)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣٦٨/٤، ٣٦٩)، والطبري في ذخائر العقبى (١٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٠/٧)، وابن خزيمة (٦٢/٤رقم ٢٣٥٧)، تمت.

(١) ـ هو سفيان بن سعيد بن مسروق أبو عبدالله الثوري الإمام أحد الأعلام، قال السيد الحافظ روى عن أبيه وسلمة بن كهيل وخلق، وعنه القطان والفريابي وأمم، مولده سنة ٦٧هـ قال ابن عيينة: ما رأيت أعلم منه وقال ابن المبارك: لا نعلم على وجه الأرض أعلم منه، وقال صالح حزرت حديثه ثلاثون ألفاً كان زيدياً مشدداً على أئمة الجور، عده السيد صارم الدين في ثقات محدثي الشيعة، وقال الواقدي كان سفيان زيدياً ذكره الإمام أبو طالب، وقال السيد محمد بن إبراهيم هو الإمام الحجة المجمع على ثقته وجلالته ونصيحته لله ولرسوله وللمؤمنين، توفي بالبصرة سنة ١٦١هـ، ولم=

النافون عن علوم الديانة كل تحريف وانتحل، فجزاهم الله عن هداية خلقه أفضل ما جزى القائمين بحقه وبلغهم آمالهم في الخيرات، وضاعف لهم بفضله الحسنات.

وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة»[1] ثُمَّ قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا الإسم لأنكم اعتزلتم الظلمة. فقيل: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه، وأصله اعتزال عمرو وواصل حلقة الحسن[2] واستقلالهما بأنفسهما، ولشيوخ المعتزلة ذب عن الإسلام وقيام بنصرته وغضَبٌ له، حتَّى روي[3] عن بعض الملحدة: لولا المعتزلة لخطبنا بالإلحاد على المنابر، ولهم مصنفات في الرد على الملحدة والفلاسفة، قال الحاكم: للإسلام ثغران ثغر دنيا محروس بالسيف، وثغر دين محروس بالعلم واللسان وحماة تلك الثغور المتكلمون عامة ثُمَّ المعتزلة خاصة، (**النافون عن علوم الديانة كل تحريف وانتحال**)، التحريف التغيير والتبديل. والإنتحال مصدر انتحل أي ادعى لنفسه ما ليس له من شعر أو نحوه، (**فجزاهم الله عن هداية خلقه**) من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول أي هدايتهم لخلقه، (**أفضل ما جزى القائمين بحقه**) أي المؤدين له. (**وبلغهم آمالهم في الخيرات**) أي أوصلهم ما رجوه من الخيرات في الآخرة، (**وضاعف لهم بفضله الحسنات**) أي وكثر لهم حسناتهم بأن يضاعفها لهم، وهي طاعاتهم أضعافاً مضاعفة أي يضاعف جزاها بفضله، والفضل الزيادة.

يعقب ، تمت.

(١) ـ روى هذا الحديث الحاكم في طبقات المعتزلة. اهـ

(٢) ـ الحسن بن أبي الحسن بن يسار البصري ، ولد لسنتين من إمارة عمر ، سمع أمير المؤمنين على الصحيح وجماعة من الصحابة ، كان إماماً كبير الشأن عدلياً قوالاً بالحق ، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، وروي عنه كلمات في جناب الوصي اعتذر أنها تقية وهو الحق .

ذكر المزي في التهذيب من طريق أبي نعيم بسنده إلى يونس بن عبيد أنه سأل الحسن : لمَ ترفع الحديث إلى النبي ﷺوآله وأنت لم تدركه ؟ فقال : سألتني عما لم يسألني أحد قبلك ، ولولا منزلتك مني ما أخبرتك ، إني في زمان كما ترى — وكان في زمان الحجاج — كل شيء سمعتني أقول فيه قال رسول الله ﷺوآله فهو عن علي بن أبي طالب غير أنني لا أستطيع أن أذكر علياً ، توفي سنة عشر ومائة ، وهو ابن ثمان وثمانين سنة ، تمت.

(٣) ـ حكى هذه الحكاية الحاكم في طبقات المعتزلة اهـ.

ثم إنه بعثني على جمع هذا الكتاب التقرب إلى الله وطلب الثواب، فجمعته على وفق ما جمعه الأولون /٣/ الذين يهدون بالحق وبه يعدلون، متبركاً بذكر ما أصلوه لا طلباً لتحصيل شيء أهملوه،

(**ثُمَّ إنَّه بعثني على جمع هذا الكتاب**) أي دعاني إلى تأليفه ونظم حروفه (**التقرب إلى الله وطلب الثواب**)، أي طلب القرب من الله، وهو قرب المنزلة، وطلب إثابته الجزيلة الجليلة لما ورد في نشر العلم وتعليمه من الترغيب العظيم كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «حرفٌ واحد في العلم خير من عبادة مائة سنة وتفكر ساعة خير من عبادة سنة»، وورد أيضاً عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «الكلمة الواحدة يتعلمها المسلم من أخيه المسلم أو يعلمها إياه أفضل من قيام ألف ليلة وصيام ألف يوم وصدقة ألف دينار وصدقة ألف درهم وحجة مبرورة»[1]، (**فجمعته على وفق ما وضعه الأولون**) أي موافقاً لما وضعه العلماء الراشدون الأقدمون من التحرير والأسلوب، (**الذين يهدون بالحق وبه يعدلون**) أي يهدون الناس إلى الحق ويدلونهم على طرقه، ويعدلون بينهم بالحق ولا يجورون عنه، (**تبركاً بذكر ما أصَّلوه**) أي جمعته قاصداً لنيل البركة والخير بذكرى لما أصلوه أي وضعوا أصله وقعدوا قاعدته وإن وقع مني تفريع وبناء على ذلك الأسّ[2] (**لا طلباً لتحصيل شيء أهملوه**) ـ يعني أنّه لم يقصد بِجَمْع كتابه هذا الطلب لتحصيل شيء من المسائل والفوائد أهمله العلماء المتقدمون، وهذا رفع منه لشأنهم،

---

(١) ـ لم نعثر على هذا الحديث بلفظه ولكن في كنز العمال رقم (٢٨٧٧٣): «أيما ناشيء نشأ في طلب العلم والعبادة حتى يكبر أعطاه الله تعالى يوم القيامة ثواب اثنين وسبعين صديقاً»، الطبراني عن أبي أمامة.

وفيه رقم (٢٨٧٨٩): «ساعة من عالم متكي على فراشه ينظر في علمه خير من عبادة العابد سبعين عاماً» عن جابر.

وفيه رقم (٢٨٧٨٦): «ركعة من عالم بالله خير من ألف ركعة من متجاهل بالله»، الشيرازي في الألقاب عن علي.

وفيه رقم(٢٨٧٨٧): «ركعتان من عالم أفضل من سبعين ركعة من غير عالم»، ابن النجار عن محمد بن علي مرسلاً.

وفيه رقم (٢٨٨٤٩): «من تعلم حديثين اثنين ينفع بهما نفسه أو يعلمهما غيره وينتفع به كان خيراً من عبادة ستين سنة» الديلمي عن البراء.

وفيه رقم (٢٨٨٥٢): «من تعلم باباً من العلم عمل به أو لم يعمل به كان أفضل من صلاة ألف ركعة، فإذا هو عمل به أوعلمه كان له ثواب وثواب من يعمل به إلى يوم القيامة»، الخطيب وابن النجار عن ابن عباس.

وفيه رقم (٢٨٨٥٤): «من تعلم حرفاً من العلم غفر له البتة».. الحديث، الرافعي عن علي.

(٢) ـ في نسخة: الأساس.

واقتداء بقويم هداهم لا طمعاً في بلوغ مداهم، ورجوعاً في طلب الحق إليهم، لا استدراكاً في المسائل عليهم، وتمسكاً بهديهم القويم لا اعتراضاً في سبيلهم المستقيم، وتكثيراً لسوادهم لا من قلة، ونصرةً لمذهبهم لا بعد ذلة،

وتعظيم لأمرهم، وتواضع منه ومجانبة للترفع، وإن كان كتابه لا يخلو عن مزيد فوائد واقتناص شوارد، **(واقتداء بقويم هداهم)** -يعني أن من الأغراض الَّتِي قصدها التأسي بهم والإقتداء بهداهم القويم غير المعوج في نشر العلم وتدوينه وحفظه، **(لا طمعاً في بلوغ مداهم)** أي فلم أطمع في أن أبلغ معهم الغاية وأشاركهم في الفوز بالقدح المعلى فالفضل للمتقدم، **(ورجوعاً في طلب الحق إليهم)** أراد لا على جهة التقليد، بل لأنهم قد كانوا سبقوا إليه ووقعوا عليه، فعدم الرجوع إليهم ميل عن المنهج القويم والصراط المستقيم، **(لا استدراكاً في المسائل عليهم)** يعني لا أني قصدت أن أتدارك شيئاً أهملوه فأحفظه وقد أضاعوه، يقال: استدركت ما فات وتداركته، ومن ذلك تسمية الحاكم أبي عبد الله(1) لمصنفه في الحديث المستدرك على الصحيحين، أراد أن البخاري(2) ومسلماً(3) تركا شيئاً مما هو صحيح على ما اشترطاه في الصَّحيح فتداركه، والله أعلم. وربما يقصد بالإستدراك الإعتراض والقدح، ولا يبعد أنَّ المصنف أراد هذا المعنى؛ لأنَّه قد سبق في كلامه ما يقوم مقام المعنى الأول، **(وتمسكاً بهديهم القويم)** أي بسيرتهم المستقيمة؛ لأن الهدي السيرة، يقال: هدى هديَ فلان أي سار سيرته، **(لا اعتراضاً في سبيلهم المستقيم)**. السبيل: الطريق يذكر ويؤنث، **(وتكثيراً لسوادهم لا من قلة)**، السواد: هنا الجماعة، سميت بذلك لأنها تسود البقعة الَّتِي هم

---

(1) ـ هو محمد بن عبدالله بن حمدويه بن نعيم الضبي الطهماني النيسابوري الشهير بالحاكم، من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه، له (المستدرك) و(الإكليل) وغيرهما توفي سنة (٤٠٥هـ) (الأعلام٦/٢٢٧).

(2) ـ هو أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، مولده في شوال سنة ١٦٤هـ سمع الحديث ببلدة بخارى، ثم رحل إلى عدة أماكن وسمع الكثير، وألف الصحيح، وفاته بسمرقند ليلة عيد الفطر سنة ٢٥٦هـ.

(3) ـ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، أبوالحسين، حافظ من أئمة المحدثين، ولد بنيسابور، ورحل إلى الحجاز ومصر والشام والعراق، وتوفي بظاهر نيسابور، أشهر كتبه (صحيح مسلم/مطبوع)، وهو أحد الصحيحين المعول عليها عند أهل السنة ، توفي عام ٢٦١هـ.

فمثل ذلك عذري أيها الصاحب، (وللناس فيما يعشقون مذاهب).

فيها، بمعنى أنَّه لا يرى ظاهرها وقرارها، (**ونصرةً لمنعبهم لا بعد ذلة**)، أراد أن التكثير والنصرة المقصودين له لا يستلزمان تقدم قلة وذلة، فإن انضمام الواحد إلى الكثير زيادة تكثير ومناصرة من هو قاهر ومعاضدته يعد نصرة، (**فمثل ذلك عذري أيها الصاحب**)،أي فذلك عذري في التصدي لتصنيف هذا الكتاب، واستعمال لفظ المثل كناية كقولهم: مثلك لا يَبْخل، وغيرك لا يجود، وإنَّما كان تعاطي التصنيف والقصد إلى التأليف يفقتر إلى أن يُـؤْتَى فيه بعذر لجريان العادة بذلك، فما من مصنف إلاَّ وهو يعتذر في تصنيفه بعذر مَّا بلسان مقاله أو بلسان حاله، فمنهم من يعتذر بأنه سئل وألح عليه، ومنهم من يعتذر بأن السلطان الفلاني ألزمه ذلك وأمره به، ومنهم من يعتذر بأنه أراد أن يتحف به حضرة سلطانه وغير ذلك من الأعذار، وأكثرها مما يستسمج ويستثقل، وأما عذر المصنف فعذر حسن، وهكذا ينبغي أن يكون الغرض في التصنيف والداعي إليه وهو القصد لوجه الله ونيل ثوابه ومناصرة علماء الهدى والتمسك بحبلهم والإقتداء، وربما أن المحوج إلى الإعتذار في الحقيقة ما في التصنيف من الأخطار والتعرض للخطأ والنقادة والإستهداف للرشق بسهام الملام في جاري العادة.

(**وللناس فيما يعشقون مذاهب**). هذا عجز بيت صدره: ومن مذهبي حب الديار لأهلها. وقبله:

علي لربع العامرية وقفة ... يمل علي الشوق والدمع كاتب

وهما من قصيدة للأمير أبي فراس[1]، والمعنى أن من سيرتي وطريقتي حب الديار وعشقها لأجل أهلها، (**وللناس فيما يعشقون مذاهب**) أي طرق مختلفة، وتمثل به المصنف بمعنى أن مذهبه وطريقته كون التأليف والتصنيف يفعل للوجوه الَّتِي ذكرها وإن كان غيره يعتمده لغير ذلك.

---

(١) ـ الحارث بن سعيد بن حمدان التغلبي الربعي، أبوفراس الحمداني، أمير شاعر فارس، وهو ابن عم سيف الدولة. قتله أحد أتباع سعد الدولة ابن سيف الدولة، وكان أبوفراس خال سعد الدولة وبينهما تنافس، له ديوان شعر مطبوع.

عصمنا الله بفضله وبرحمته، وجعلنا ممن يعرفه حق معرفته إن ذلك على الله يسير، وهو على كل شيء قدير.

(**عصمنا الله بفضله ورحمته**)، العصمة لغة: المنع، واصطلاحاً: اللطف الذي يترك المكلف ما كلف تركه لأجله، والفضل الزيادة، والرحمة من الله النعمة، (**وجعلنا ممن يعرفه حق معرفته**) أي صيرنا بلطفه، ومعرفة الله حق معرفته فسرها صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الأعرابي: «أن تعرفه بلا مثال ولا شبيه، وأن تعرفه إلهاً واحداً أولاً آخراً ظاهراً باطناً لا كفؤ له ولا مثل»[1].

---

(١) ـ هذا الحديث في أمالي أبي طالب الطبعة الأخيرة رقم الحديث (١٤٩/ص/٢٠٩)، ولفظه: عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا نبي الله علمني من غرائب العلم، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «وماذا صنعت في رأس العلم حتى تسألني عن غرائبه؟ فقال الرجل: وما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حق معرفته، فقال: يا رسول الله: وما معرفة الله حق معرفته؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: أن تعرفه بلا مثل ولا شبيه، وتعرفه إلهاً واحداً صمداً، أولاً آخراً، ظاهراً باطناً، لا كفؤ له ولا مثل» تمت.

مقدمة

اعلم أن كل علم يشرف بشرف معلومه، ويعظم نفعه بحسب الحاجة إلى مفهومه، ويعلو قدره على وفق وضاعة ضده، ويعز وجدانه على عكس دناءة، فقده

(**مقدمة**) هو خبر مبتدأ محذوف التقدير، هذه مقدمة، ومقدمة الجيش اسم للجماعة المتقدمة منه، قال بعض العلماء[1]: يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائلة كمعرفة حقيقته وموضوعه والغاية فيه، ومقدمة الكتاب لطائفةٍ من كلامه قدمت قبل المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه، سواء توقف عليها أم لا.

قلت: وهذا المعنى الأخير هو المقصود هنا، فالمعنى أن هذه مقدمة لهذا الكتاب قدمت قبل المقصود به، وهو الخوض في مسائل علم الكلام لارتباط له بها وانتفاع بها فيه، من حيث أنَّها تتضمن التنبية على جلالة هذا الفن وعظم محله وكونه رأساً في العلوم، وينطوي ذلك على الإشارة إلى موضوعه والغاية فيه، وتتضمن التنبية على ما ينبغي من الإهتمام به وإمعان الفكر في طلب المقصود منه، والنَّهي عن التقاعد عنه وعن الإلتفات إلى المثبطين عنه، وذكر ما دعاهم إلى ذلك والإرشاد إلى ما فيه من الخطر وإلى طريق النجاة عن الهلكة فيه.

(**اعلم أن كل علم يشرف بشرف معلومه**)، وذلك لأن العلم تابع للمعلوم في أصل الحصول، ويتبعه أيضاً في شرفه، فَشَرف علم الفقه على قدر شرف التمييز بين الحلال والحرام، وشرف علم النحو على قدر شرف معرفة الكتاب والسنة، وهكذا غيرهما من الفنون، (**ويعظم نفعه بحسب الحاجة إلى مفهومه**) أي بقدر الإحتياج إلى ما يحصل به فهمه وحسب ـ مفتوح السين وتسكينها لغة ـ (**ويعلو قدره على وفق وضاعة ضده**)، الوفق: من الموافقة بين الشيئين، يقال: حلوبته وَفْقَ عياله، أي لبنها على قدر كفايتهم لا يفضل عنهم، والمعنى أن علو قدر كل علم بحسب وضاعة ضده وهو الجهل بمتعلقه، تقل بقلتها وتكثر

---

(١) ـ هو سعد الدين التفتازاني في شرحه على التلخيص.

ويعز وجدانه على عكس دناءة فقده، فمن هنا كان علم التوحيد رأس العلوم؛ لأن معلومه الله الحي القيوم، ولأن به يتميز الكفر من الإيمان، وعليه يدور رحى الحق في كل زمان، قد حكم بوجوبه وجلالته العقل،

بكثرتها، (**ويعز وجدانه على عكس دناءة فقده**)، أي ويكرم ويشرف من العزة إصابته مِنْ وَجَد الضالة إذا أصابها بقدر دناءة فقده أي خساسته على العكس، فإذا كان فقده دنيئاً أي خسيساً خبيثاً لا خير فيه بكثرة كان وجدانه عزيزاً كريماً بكثرة، (**فمن هنا كان علم التوحيد رأس العلوم**)، المراد علم الكلام إلاَّ أن علم التوحيد من أسمائه، وليس المراد قصره على ما يتعلق منه بذات الباري تعالى وصفاته فقط، والمعنى فمن أجل ما ذكرناه حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن هذا الفن رأس العلوم في الخبر المأثور عنه، وهو خبر الأعرابي المتقدم ذكره؛ (**لأن معلومه الله الحي القيوم**)، يعني ولا لبس في أنَّه أشرف كل معلوم، وقد قدمنا أن العلم يشرف بشرف المعلوم؛ (**ولأن به يتميز الكفر من الإيمان**)، فمن أحاط علماً بمعلومه كان مؤمناً بالله، ومن جهل معلومه كان كافراً بمولاه، فتبين بذلك شدة الإحتياج إلى ماهذا حاله، وبذلك ثبت عظم نفعه، (**قد حكم بوجوبه وجلالته العقل**). وسيأتي ما يدل من العقل على وجوبه، وأما وجه جلالته فما نحن الآن بصدده فحاصل ما دل على جلالته شرف معلومه[1] ووثاقة البرهان عليه وشدة الحاجة إليه وشدة حاجة سائر العلوم الدينية إليه؛ لأنَّه لا معنى لشيء منها إلاَّ بعد حصوله، وما في ضده من الخساسة فقد يستفاد شرف الشيء من خساسة ضده.

وقد قال المهدي: إن[2] كل الوجوه القاضية بشرفه مرجعها إلى وجه واحد، وهو شدة الحاجة إليه لجلب المنافع ودفع المضار، ولا معنى للشرف سوى ذلك إذ لا شرف فيما لا

---

(١) ـ قال الرازي: وشرف هذا العلم يظهر من عدة أوجه، لأن شرف كل علم إمّا بشرف معلومه، ولا أشرف من معلوم التوحيد، أو قوة براهينه، ولا أقوى من براهين التوحيد أو شدة الحاجة إليه ولا سبيل إلى كسب السعادة الدائمة إلا به، وخساسة ضده وضده الجهل بالله تعالى والكفر والبدعة ولا أخس منها، فثبت أنه أشرف العلوم. أهـ.

(٢) ـ في (ب): بأن.

وجاء بتأكيد ذلك القول الفصل، فكل عاقل قد أُخذ بتحصيله، وكُلِّف العلم بجملته وتفصيله

ثم إنه لارتفاع قدره يَعزُّ مَنَالُه، وكذا كل نفيس هذا حالُه، فإن الشيء بحسب جلالة حصوله تعظم المشقة في تحصيله

حاجة إليه، **(وجاء بتأكيد ذلك القول الفصل)** أراد قول الحكيم جل وعز وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، والفصل مصدر وصف به القول للمبالغة، وأشار بذلك إلى نحو قوله: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]، وقوله: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ ﴾ [آل عمران:١٨]. وإنَّما تكون الشهادة عن يقين. وأهل الأصول هم المعنيون بهذه الآية والمخصوصون بشرفها، ورد عنه صلى الله عليه وسلم «ما جزاء من أنعم الله عليه بالتوحيد إلاَّ الجنة»[1]، ونحو ذلك، **(فكل عاقل قد أُخذ بتحصيله)**، أي كُلِّفَ وأُلزِم أن يحصله لنفسه بالأنظار الصحيحة المفضية إلى حصوله، **(وكُلِّف العلم بجملته وتفصيله)**، أي بجملة هذا الفن وتفصيله، أما الجملة فلا كلام في ذلك؛ لأن العلم بالله وصفاته جملة واجب معين على كل مكلف، وأما التفصيلي فهو إما واجب أو مندوب، والمندوب مما كلفنا به، ويعد تكليفاً على خلاف فيه، والأصح عدم وجوب التفصيلي، وأن أصحاب الجمل الذين يعتقدون الحق بطريق صحيح على وجه الجملة ناجون إن شاء الله.

(ثُمَّ إنَّه لارتفاع قدره يعز مناله)، أي يصعب ويتعسر إدراكه، من عَز الشيء عزَّاً وعزازة، إذا قَلَّ فلا يكاد يوجد؛ لأن العادة جرت بذلك، وهو أن كل أمر له خطر فلا يدرك إلاَّ بتعب ومشقة، لو لا المشقة ساد الناس كلهم.

(وكذا كل نفيس هذه حاله)، أي كل خيار، والنفيس الذي يتنافس فيه ويرغب ويحب ويكرم، **(فإن الشيء بحسب جلالة حصوله تعظم المشقة في تحصيله)**، أي بقدر عظم ما يحصل

---

(١) ـ في كنز العمال برقم (١٤٣٧) عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما جزاء من أنعم الله عليه بالتوحيد إلا الجنة» ابن النجار اهـ

وعلى قدر علو مكانه يكون الاهتمام بشأنه فلن يظفر بفوائد علم التوحيد إلا الخــواص، كما لا يلتقط اللآلي إلا من غاص، ولا يتمكن من افتضاض أبكاره إلا من أمهرهن صــافي أفكاره، فلا يصدنَّك عنه صعوبة مركبه

منه من النفع لا يقع إلاَّ بمشقة وتعب في تناولـه، (**وعلى قدر علو مكانه يكــون الإهتمــام بشأنه**)، أي بحسب ارتفاع مكانه، الإرتفاع المعنوي ينبغي أن يكـون الإهـتمام بشـأنه كـذلك اهتماماً عالياً قوياً، وهذا تنبيه على ما يتوجه من استفراغ الوسع في تحصيله، (**فلن يظفر بفوائد علم التوحيد إلاَّ الخواص**)، هذا نفيٌ على سبيل التأبيد للفوز بفوائد هذا الفن وإحرازها إلاَّ في حق الخواص من الناس جمع خاصة، والمراد بهم هنا هم أهل العقول الزاكية والأنظار الوافيـة والهمم العالية والأذهان الصافية، وعلم التوحيد المراد به كما تقدم علم الكلام، وعلم الكـلام اسمه الشهير سمي بذلك؛ لأنَّه أكثر الفنون كلاماً وأوسعها أدلة وحجاجاً.

وقيل[1]: إنَّـما سـمي بـذلك لأنَّـه العلـم الكـلي، فإنـه في تقسيماته يعـم جميـع الموجـودات والمعدومات، (**كما لا يلتقط اللآلي إلاَّ من غاص**)، شبه مضمون الجملة الأولى، وهـو عـدم الظفر بفوائد هذا الفن إلاَّ للخاصة بمضمون الجملة الأخـرى، وهـو عـدم الظفـر بالتقـاط اللآلي أي تناولها وأخذها إلاَّ لمن غاص لها في مظنتها. واللآلي: جمع لؤلؤة وهـي الـدرة، يقـال في جمعها: اللؤلؤ واللآلي، والغوص: النزول تحت الماء، والغواص: الـذي يغـوص في البحـر على اللؤلؤ، (**ولن يتمكن من افتضاض أبكاره إلاَّ من أمهرهن صافي أفكاره**).

هذا من قبيل الإستعارة المرشحة، شبه مسائل هذا الفن وعويصاته بالأبكار لما في فهمها مـن الصعوبة وعدم الإنقياد، ثُمَّ رشَّح الإستعارة بذكر ما هو من لوازم المشبه به وهو الإفتضـاض ومعناه الإفتراع، يقال: افتض الجارية أي افترعها، وذكر الإمهار ،ثُمَّ بين أن مهر المشـبَّة لـيس كمهر المشبَّه بِه، بل صافي الأفكار أي الأفكار الصافية، وهي الأنظار الخالصـة عـن الأكـدار الَّتِي لا يشوبها ظن ولا تخمين بل مقدماتها معلومة باليقين، (**فلا يصدنك عنه صعوبة مركبة**)،

---

(١) ـ القائل هو الغزالي.

فأصعب من ذلك عاقبة الجهل به، ولا تلتفت إلى الذين ينهون عن تعلمه

أي لا يصدفنك عن تعلمه واكتسابه ما في ذلك من المشقة والتصعب، وعبَّر عن ذلك بما مشقته محسوسة وهو تعسر الركوب كما يتعسر ركوب الفرس الصعب ونحوه، والمركب هنا إما بمعنى الركوب، وإما اسم لمكانه وهو ظهر المركوب، (**فأصعب من ذلك عاقبة الجهل به**)؛ لأن من جهله بالكلية كان كافراً صائراً إلى النار، وأما الجهل ببعض فقد يؤدي إلى الكفر وقد يؤدي إلى الفسق، وكل ذلك عاقبته أصعب وأشق من تحصيل العلم اليقين في هذا الفن الجليل، (**ولا تلتفت إلى الذين ينهون عن تعلمه**) إشارة إلى قوم يعتمدون في عقائدهم الإلهية على ظواهر القرآن والحديث، ويطرحون ما وراء ذلك، ويعتقدون أن الإعتناء بهذا الفن والإشتغال به مما لا يليق ويُوقع صاحبه في الخطأ، ويعتقدون أن هذه الطريقة منجية، وما نظروا إلى شرف هذا العلم وعظم موقعه في الإسلام، فإنه نقل أن هارون[1] لما منع عن الجدال في الدين وأمر بحبس أهل هذا الفن كتب إليه ملك السند: إنك رئيس قوم لا ينصفون وشيمتهم تقليد الرجال، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معي اتبعتني، فوجه إليه قاضياً، وكان عند الملك رجل من السُّمنية وهو الذي حمله على هذه المكاتبة، فلما وصله القاضي أكرمه ورفع مجلسه، فقال له السمني: أخبرني عن معبودك هل يقدر على أن يخلق مثله؟ فقال القاضي: هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة، وأصحابنا فلان وفلان، وعدَّ جماعة من الفقهاء ينكرونه، فقال السمني: الآن تيقنت ـ يعني الملك ـ ما أخبرتك به من جهلهم وتقليدهم، فكتب الملك إلى الرشيد إني كنت

---

(١) ـ هارون بن محمد بن عبدالله بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس الملقب بالرشيد وهو من الغاوين المعتدين يكنى أبا محمد وقيل أبا جعفر، وأمه الخيزران كان عالياً من المفسدين وطاغياً من المتكبرين، وظالماً من الغاشمين، ولاهياً من الفاسقين، وكان شديد العداء لله ولرسوله ولأهل البيت - عليهم السلام -، قتل العترة وطردهم وشردهم في عصره فمنهم يحيى بن عبدالله بن الحسن قتله بالسم بعد أن أعطى له العهود والمواثيق والأيمان المغلظة، وكذلك سم أخاه إدريس بن عبدالله دس إليه ويعث إليه من سمه وهو بناحية المغرب، وقتل أيضاً عبدالله بن الحسن الأفطس وغيرهم من فضلاء العترة. ولمزيد إطلاع على من قتل هارون من العترة راجع مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الأصفهاني، وتوفي هارون الغوي ليلة السبت لثلاث خلون من جمادى الآخرة سنة ثلاث وتسعين ومائة، انظر الشافي ١/ ٢٢٠ مقاتل الطالبيين وغيرها.

....

بدأتك بالكتاب على غير يقين مما حكي عنكم فالآن قد تيقنت ذلك بحضور القاضي، وحكى له ما جرى فقامت قيامة الرشيد وقال: ألا مناضل عن هذا الدين، فقيل: يناضل عنه الذين نهيتهم عن الجدال وفي حبسك جماعة منهم، فأمر بإحضارهم وسألهم عن جواب ذلك السؤال، فقال صبيٌّ منهم: هذا السؤال محال؛ لأن المخلوق محدث، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما استحال أن يقال: يقدر على أن يكون عاجزاً أو جاهلاً، ثُمَّ إنَّه أمر معمراً إلى السند ليناظرهم، فلما قرب وخاف السمني الفضيحة دسّ مَنْ سمه في الطريق(1).

قلت: وفي جواب الصبي المذكور نظر، وكان الأولى أن يقال: مثل القديم تعالى لا بد أن يقدر قدمه ولا يصح أن يكون محدثاً، وما لا يصح أن يكون محدثاً فلا يصح أن يكون مقدوراً؛ لأن المقدور هو ما يصح فعله، ولا بد أن يتقدم وجوده حالة عدم تثبت صحة إيجاده فيها، فإذن ليس مثل القديم مقدوراً بل هو مستحيل، وما كان مستحيلاً لم يصح وصف القديم بالقدرة عليه، وقد ورد في الأثر عن أبي سعيد الخدري(2) يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لله عباداً هم الخصماء للصادين عن دين الله يخاصمونهم بحجة الله تعالى، هم قادة الحق والدعاةَ إلى الله تعالى والذّابون عن حريمه والقائمون بأمره، فَمَنِ اتَّبعهم سلم، ومَنْ خالفهم خسر، أولئك بنيت لهم جنات الفردوس نزلاً خالدين فيها لا يبغون عنها حولاً»(3)، وإذا تُؤُمِّل معنى هذا الخبر عرف أن المراد بهم علماء الكلام إذ تلك أوصافهم، والله أعلم.

---

(1) ـ هذه القصة رواها البكري في شرحه الكوكب الوهاج وعزاها إلى القاضي ـ أي قاضي القضاة ـ ورواه قاضي القضاة في طبقات المعتزلة وحكاها الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام وغيرهم أهـ.

(2) ـ سعد بن مالك بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي، أبوسعيد، صحابي، كان من ملازمي النبي صلى الله عليه وآله وسلم، له ١١٧٠ حديثاً، توفي في المدينة عام ٧٤هـ (أعلام/ج/٣/ص/٨٧).

(3) ـ هذا الحديث رواه الحاكم الجشمي ورواه الفقيه حميد الشهيد في العمدة، ولفظه: «إن لله عباداً هم الخصماء للصادين عن دين الله يخاصمونهم بحجة الله، هم قادة الحق أئمة الهدى ومصابيح الدجى بهم نطق الكتاب وبه نطقوا، بهم قام الكتاب وبه قاموا أولئك أحياء الله من خلقه والقائمون بأمره فمن اتبعهم سلم ومن خالفهم خسر وندم، أولئك تثبت لهم الجنة جنات الفردوس نزلاً». اهـ

ويدعون عظم الخطر في تفهمه، فلم يجهلوا والله قدره، ولا جحدوا بذلك فخره، ولكن رأوا بعد شأوه وعز مناله، وأظهروا تجلداً كراهة وصاله، وتكلموا فيه بلسان قاصر، وقلب حائر، فهم في ذلك كما قال الشاعر:

وثب الثعلب يوماً وثبة طلباً منه لعنقود العنب

ثم لما لم ينله قال ذا حامض ليس لنا فيه أرب

(ويدّعون عظم الخطر في تفهمه). عُظْم الشيء: كثرته، والخطر له معانٍ المراد منها هنا الإشراف على الهلكة، ومن معانيه القَدْرُ خَطَرُ الرجل قَدْره، **(فلم يجهلوا والله قدره)**، أي لم يحملهم على ذلك النهي وتلك الدعوى جهلهم بقدر هذا الفن وعظيم نفعه، بل ما يأتي ذكره، وليس هذا على عمومه فكم جَاهلٍ لِقدرهِ معتقِدٍ لضُرِّه غير مطلع على حقيقة أمره.

(ولا جحدوا بذلك فخره)، الفخر: الإفتخار وعدُّ مفاخر الآباء، وفيما ذكره نظر فإنهم جاحدون لفخره لا محالة، إلاَّ أن يريد أنه لم يحصل لهم ما حاولوه من انكتام فخره وشرف محله، أو ضمَّن جحدوا معنى ستروا أو غطوا، **(ولكن رأوا بُعد شأوه)**، الرؤية هنا بمعنى العلم والشأو: الغاية إلى فوق. **(وعزَّ مناله)** أي تصعب نيله أو مكان نيله، وهو إدراكه، **(فأظهروا تجلداً كراهة وصاله)**، التجلد: التكلف والإظهار للجلد وهو الصلابة، وهو هنا مفعول له، والمعنى أظهروا كراهة[1] هذا الفن والإعتلاق به، والوصال: ضد المصارمة تجلداً منهم وبعداً عن الإعتراف بالعجز عن إدراكه لبعد شأوه، **(وتكلموا فيه بلسان قاصر)**، أي تكلموا في النَّهي عنه ودعوى الخطر فيه والصد عن تعلمه بلسان عاجز عن بلوغ ما أرادوا مِنْ ذلك، **(وقلب حائر)** أي متحير في أمره. **(فهم في ذلك كما قال الشاعر:**

وثب الثعلب يوماً وثبة طلباً منه لعنقود العنب

ثم لما لم ينله قال ذا حامض ليس لنا فيه أرب

---

(١) ـ في (ب): أظهروا كراهة تعلم هذا الفن.

نعم، فكما أن النفع بهذا الفن كثير فإن خطر الجهل به ليس بيسير، فللقدم عليه كراكب البحر المتلاطم، والمحجم عنه في ظلام متراكم، ومن ثم عظم التكليف به والثواب عليه واستندت الأديان في كل زمان إليه

الأرب هنا بمعنى الحاجة[1] فهو تشبيه حسن ملائم مطابق، ولكن الحكم على المنحرفين عن علم الكلام كلهم بأن هذا هو السبب في وضعهم منه وصدهم عنه ليس على عمومه، فكم في أولئك من فطن لبيب ويقظٍ أريب متمكن من خوض غماره والإطلاع على غوامضه وأسراره، والله سبحانه أعلم.

(**نعم كما أن النفع بهذا الفن كثير فإنَّ خطر الجهل فيه غير[2] يسير**). نعم: حرف إيجاب ولها معان، أقربها هنا إعلام مستخبر، كأنَّ سائلاً سأله فهل[3] في هذا الفن على كثرة نفعه خطر؟ فقال: نعم كثرة خطره ككثرة النفع فيه، (**فللقدم عليه كراكب البحر المتلاطم**)، أي الذي تلاطمت أمواجه؛ لأنَّه في تلك الحال ركوبه أخطر ما يكون، وذلك لأن الخائض في هذا الفن لا يأمن أن تزل قدمه عن الحق فيه بألاَّ يوفي النظر حقه فيهلك، (**والمحجم عنه في ظلام متراكم**)، أي في جهل متكاثر بعضه فوق بعض، (**ومن ثمَّ عظم التكليف به والثواب عليه**)، أي ومن أجل كونه يصعب الإقدام عليه ويوقع الإحجام عنه في الهلكة عظم التكليف به في المشقة، فعظم الثواب عليه لعظم المشقة مع عظم الموقع الموجب له وهو اللطفية الَّتِي هي السبب في إدراك السعادة الأخروية، (**واستندت الأديان في كل زمان إليه**)، أي ولأجل ما ذُكِر من خطر الإقدام عليه والإحجام عنه استندت الأديان إليه فصار أصلاً لها، إذ لا يصح

---

(١) ـ في (ب) زيادة: وفي أمثال العرب (أعجز عن الشيء من الثعلب على العنقود)، لأن من زعماتهم أن الثعلب رأى عنقوداً فأراده فلم ينله وقال: هذا حامض، ومما قالوه في ذلك:

أيها العائب سلمى أنت عندي كثعالة ... رام عنقوداً فلما أبصر العنقود طاله

قال هـذا حامض لما رأى أن لا ينالـه. اهـ

(٢) ـ في (ب): ليس بيسير.

(٣) ـ في (ب): قال فهل.

فسبيل العاقل أن ينظر فيه نظر متعرّف لا نظر متعجرف، ويطلبه طلب متقرب لا طلب متعصب، ويوطن نفسه على قبول الحق من حيث ورد ولا يعتمد في أمر دينه على أحد فيكون قد حَقّب دينه الرجال /٤/ وذهب معهم من يمين إلى شمال، فمثله كمثل رجل خلق له عينان فأطبقهما وانخرط في سلك العميان.

حصولها على الوجه النافع إلاَّ مع حصوله، ولهذا لم يختلف في حق كل نبيء وأهل كل شريعة، وفيه نظر لأنَّ السبب في استناد الأديان عليه ليس عظم الخطر فيه بل كون شيء منها لا يصح إلاَّ مع حصوله، سواء فرضت سهولته أو صعوبته، **(فسبيل العاقل أن ينظر فيه نظر متعرف لا نظر متعجرف)**، أي فطريق العاقل الَّتي ينبغي أن يسلكها نظره في هذا العلم نظر طالب لمعرفة الحق فيه لا نظر متكبر عن اتباعه أنفة عن أن يكون تابعاً أو خارجاً عن مذهب سلفه أو نحو ذلك، **(ويطلبه طلب متقرب)** أي طالبٌ للقرب من الله. **(لا طلب متعصب)** لمن سبقه من سلفه، والتعصب معناه: أن يتكلف أن يصير لمن يتعصب له ويحتمي عليه كالعصبة الذين هم قرابة الأب. **(ويوطن نفسه)** أي يلزمها ويحملها، **(على قبول الحق من حيث ورد)** من صغير أو كبير قريب أو بعيد صديق أو عدو، وقد أشار إلى ذلك الخبر المأثور حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم: «مَنْ أتاك بالحق فاقبله ولو كان بعيداً بغيضاً، ومن أتاك بالباطل فاردده ولو كان حبيباً قريباً» **(ولا يعتمد في أمر دينه على أحد)**، أي لا يرتكن في شأن دينه على تقليد أحد من الناس، **(فيكون)** أي فيتسبب اعتماده على التقليد إلى أن يكون **(قد حقّب دينه الرجال)**، أي جعل دينه من الرجال بمنزلة الحقيبة من الجمال، وهو وعاء من أُدُم ونحوه يجعله الراكب خلفه، وجمعه حقائب، **(وذهب معهم من يمين إلى شمال)**، إشارة إلى الخبر المأثور عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «من أخذ دينه عن التفكر في آلآء الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزل، ومَنْ أخذ دينه عن أفواه الرجال ذهبت به الرجال من يمين إلى شمال وكان من دين الله على أعظم زوال»[1]، **(فمثله كمثل رجل خلق له عينان فأطبقهما وانخرط في سلك**

---

(١) ـ رواه الإمام أبو طالب عليه السلام بسنده إلى جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال سمعت أبي محمد يقول: سمعت أبي علي بن الحسين يقول: سمعت أبي الحسين بن علي يقول: سمعت أبي علي بن أبي طالب يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم=

قسم الله لنا من توفيقه الحظ الأسنى، وختم لنا ولكل مسترشد بالحسنى.

العميان)، أي فمثل المعتمد في أمر دينه على غيره تقليداً، وتارك طلب اليقين نظراً واستدلالاً كمثل من له عينان يرى بهما ويدرك المحسوسات فأطبقهما، واعتمد على قائد يأخذ بيده لا يدري أيسير به في الطريق أو يرمى به في مرمى سحيق، والسلك هو الخيط الذي يُنْظَم فيه اللؤلؤ وغيره، **(قسم الله لنا من توفيقه الحظ الأسنى)**.

التوفيق: ما لأجله يفعل المكلف ما كلفه، والحظ: هو النصيب، والأسنى: الأرفع تفضيل السني وهو الرفيع، **(وختم لنا ولكل مسترشد بالحسنى)**، أي وجعل خاتمة أمرنا وأمر كل مسترشد أي طالب للرشد وهو نقيض الغي، الخاتمة الحسنى تأنيث الأحسن، أي الَّتِي هي أحسن الخواتم عند الله

الحديث المذكور في الكتاب، وهو في الأمالي في الباب التاسع في فضل العلم (ص/١٤٨) من الطبعة الأول بتحقيق يحيى الفضيل اهـ.

الكلام في معرفة الصانع جل وعزّ

اعلم أن الكلام في العلم بالله تعالى يترتب على أربع مقدمات:

الأولى: في ماهية العلم وقسمته لما ستعرف إن شاء الله تعالى من أن علم التصور مقدم على علم التصديق. والثانية: في وجوب معرفة الله تعالى لأنها هي المقصود من الكتاب كله. والثالثة: في النظر؛ لأنه الطريق إليه. والرابعة: في الأدلة؛ لأنها متعلق للنظر،

(الكلام في معرفة الصانع)

هذا شروع في الكلام على هذا الفن، ويبدأ منه بالكلام في معرفة الصانع لأنها الغرض المهم منه، إذ الكلام على ذاته تعالى وصفاته أحق بالتقديم من الكلام على عدله وحكمته وفي وعده ووعيده بلا شك، لكن لا غنية عن ذكر المقدمات الَّتِي قدمها قبل ذلك إذ توقف الفن عليها واسْتِمداده منها أمر ظاهر.

قوله: (**لما ستعرف من أن علم التصور مقدم على علم التصديق**)، يعني فإذا كان علم التصور متقدماً على علم التصديق أُحْتِيجَ إلى تقديم معرفة ماهية العلم ليمكنك الحكم عليه بأنه واجب وغير ذلك من الأحكام، ومعلوم أنَّه إذا لم يعرف ماهية العلم لم يمكن ذلك فلهذا أُحْتِيج إلى تقديم هذه المقدمة، وبهذا يعلم أن معرفة الله تعالى يجب تقديم الكلام فيها على الكلام في أنه قادر ونحوه؛ إذ لا يمكن الحكم بأنه تعالى قادر قبل أن تعرف ذاته وتعرف معنى القادر، وهذه قاعدة محتاجة.

قوله: (**والثانية: في وجوب معرفة الله تعالى**)، قد وقع في بعض كتب أصحابنا تقديم الكلام في وجوب النظر وإدخال الكلام في وجوب المعرفة ضمناً في ذلك، والذي ذكره المصنف أولى لأن وجوب المعرفة هو الأصل في وجوب النظر.

قوله: (**والرابعة في الأدلة لأنها متعلق النظر**)، لا كلام في أن النظر من المتعلقات، وأن متعلقه الأدلة لا المستدل عليه، وللنظر تعلقان:

ثم يقع الكلام بعد ذلك في تفاصيل أبواب الكتاب.

أحدهما: عام، وهو تعلق النسبة وهي ما يجده الناظر من الفرق بين ماهو ناظر فيه وما ليس بناظر فيه. وثانيهما: تعلق خاص، وهو تأثيره في كون الإعتقاد الموجب عنه علماً.

وقد يوجد النظر غير متعلق، كأن ينظر في هل البقا باق أو غير باق؟ ونحو ذلك، وسيأتي الكلام على المتعلقات.

القول في ماهية العلم وقسمته وما يتصل بذلك

العلم والمعرفة والفهم، والدِّرية والفقه في اللغة بمعنى واحد

(القول في ماهية العلم وقسمته)

هذا هو الكلام على المقدمة الأولى، قولـه: (**وما يتصل بذلك**)، يعنـي مـن الكـلام في الحـد والرسم وأحكام العلم، وبيان أن العلم من قبيل الإعتقاد، وبيان ما يعرف به كـون الإعتقـاد علماً، وبيان ما يعرف به سكون النفس وغير ذلك كما سيجيء.

قوله: (**والفقه**)، الذي يجري في كتب أصحابنا أن الفقه: فهم معنى الخطـاب الـذي يدخلـه بعض غموض، فتارة يقولون لغة، وتارة يقولون عُرْفاً، قالوا: ولهذا لا يقال: فقهت أن السـماء فوقي، ولا يقال: للعلم بمعنى قول من قال إن السماء فوقه فقه، قال السيد الإمـام: والأصـل أن الفقة عبارة عن فهم غرض المتكلم، وقد أشار ابن متويه إلى ذلـك، وذكـر أيضـاً أن الفهـم علم بمعاني الكلام، وقد صار الفقه في الإصـطلاح: عبـارة عـن العلـم بالأحكـام الشرـعية العمليـة المستدل عـلى أعيانهـا بحيـث لا تعلـم ضرورة لكـل أحـد، ولهـذا الحـد تفصـيل موضوعه[1] علم الأصول ومن أسماء العلم[2] ذكاء وفطنةو تحقق وتيقن وطب ودرية ودرايـة، وإنَّما لم يذكرها المصنف لأن هذه الأسماء تفيد مع معنى العلم معاني أُخَر.

---

(١) ـ في (ب): موضعه.

(٢) ـ قال البكري في شرحه: اعلم أن الأسماء المرادفة للعلم لغة كثيرة نحو قولنا: معرفة وفهم إلخ.. ما عده الإمام عليه السلام ثم قال: والخلاف في هذا من جهتين، الجهة الأولى: مع النحويين فإنهم فرقوا بين العلم والمعرفة فجعلوا المعرفة للمفردات، والعلم: للمركبات، فتقول عندهم: عرفت زيداً، وتقول: عرفت زيداً قائماً، ولا تقول: علمت زيداً، الخلاف الثاني: هل هي مترادفة أم لا؟ فالأول: مذهب جمهور المتكلمين واحتجوا بأنه لا يجوز أن يثبت بأحد الألفاظ وينفى بالآخر، والثاني قول المنطقيين وبعض المتكلمين فإن عندهم أنّ الألفاظ المترادفة هي: التي تفيد المعنى من جهة واحدة من غير زيادة ولا نقصان، وهذا غير ثابت في هذه الألفاظ فإن كل واحد منها يفيد المعنى من جهة بيانه أن الفقه يفيد العلم بالحلال والحرام، والطب يفيد العلم بما ينفع وما يضر، والفهم يفيد سرعة العلم، والفطنة تفيد العلم بالأمور الغامضة، وهكذا سائرها، وحكى بعض أصحابنا عن الجويني أنه ذكر بعض هذه الأسماء ثم ذكر أنها مترادفة في أصل اللسان، ثم في العرف قد صارت فوائدها لما تفيده مختلفة ويجمعها العلم أهـ

بدليل أنه لا يصح إثبات بعضها ونفي بعض.

وفي الاصطلاح: هو الاعتقاد الذي يكون معتقده أو ما يجري مجراه على ما تناوله مع سكون النفس إليه.

قلنا: الاعتقاد ليدخل فيه الجهل والتقليد والتبخيت. وقلنا على ما تناوله ليخرج الجهل.

قوله: (**بدليل أنَّه لا يصح إثبات بعضها ونفي بعض**)، إشارة إلى حجة الجمهور على أنَّها أسماء مترادفة، وذهب المنطقيون وبعض المتكلمين إلى أنَّها غير مترادفة؛ لأنَّه لا ترادف إلاَّ مع اتحاد المعنى من كل وجه بغير زيادة ولا نقص، وليس هذا حال هذه الألفاظ، فإن الفقه: معناه العلم بالحلال والحرام، والفهم: معناه سرعة العلم، والفطنة: العلم بالأمور الغامضة وعلى هذا فقس، والأقوى والله أعلم ما نسب إلى الجويني من كونها في الأصل مترادفة، وفي العرف صارت لها معانٍ فيها اختلاف.

قوله: (**وفي الإصطلاح: هو الإعتقاد**)، هذا جنس الحد؛ لأنَّه يدخل فيه سائر الإعتقادات من علم وجهل وتقليد وتبخيت، وهذا تحديد على غير رأي أبي الهذيل؛ لأنَّه لا يجعل العلم إعتقاداً ولا يلزم التحديد بما يشمل المذاهب بل التحديد على ما صح من المذهب، وظاهر كلام ابن متويه المنع من تحديد العلم بالإعتقاد.

قال: لأن الإبانة لا تقع به؛ لأن التساوي يقع بين العلم وبين غيره في كونه اعتقاداً وهو ضعيف؛ لأن الحد من حقه أن يكون مركباً من جنس وفصل، وقد حده بما هو أبعد من ذلك، وهو المعنى الذي يقتضي (**سكون النفس**)، ومثل كلام ابن متويه[1]. ذكر السيد الإمام[2]، فقال الشارحون: هل يريد أنَّه لا يتبين بياناً كاملاً فمسلم، لكن لا يجب عند أهل

---

(١) ـ هو محمد بن الحسن بن أحمد بن متويه أخذ عن القاضي وله مؤلفات كثيرة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام وغير ذلك .اهـ.

(٢) ـ الإمام أحمد بن أبي الحسين بن أبي هاشم، قوام الدين الحسيني الأعرابي القزويني الإمام المشهور بالمستظهر بالله من ذرية عمر الأشرف يعرف بمانكديم ومعناه: وجه القمر، إمام عالم مجتهد أخذ على المؤيد بالله وكان من أصحابه، وهو الذي صلى عليه، دعا بعد وفاة المؤيد بالله وهو في عداد أئمة الزيدية، توفي بالري سنة نيف وعشرين وأربعمائة ﷺ.

وقلنا: مع سكون النفس؛ ليخرج التقليد والتبخيت حيث يطابقان معتقدهما، فأما حيث لا يطابقانه فهما جهل، لكن خصا بهذه التسمية لمعنى آخر فإن حقيقة التقليد هو اعتقاد الشيء لمجرد أن الغير قال به، ولهذا لا نكون نحن مقلدين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في ما جاء به؛ لأنا لم نعتقده لمجرد قوله، بل للحجة، وكذلك علماء المخالفين ليسو مقلدين لأسلافهم؛ لأنهم لم يعتقدوا ما قالوه لمجرد قولهم بل للشبهة.

وحقيقة التبخيت: هو اعتقاد الشي هجوماً وخبطاً لا لأمر، فبهذا يفارقان الجهل،

صناعة الحدود بيان كمال المعنى المحدود بأول لفظه من الحد، أو يريد لا يبين بالإعتقاد بعض بيان فليس كذلك بل قد بان بذلك عن جميع سائر أجناس المقدورات. قوله: **(وقلنا على ما هو به)**، الذي ذكر في لفظ الحد على ما تناوله، قال صاحب (الغياصة): وهو أولى من أن يقال: على ما هو به[1]؛ لأن المعتقد على ما هو به، سواء كان الإعتقاد علماً أو جهلاً. قوله: **(وقلنا مع سكون النفس ليخرج التقليد والتبخيت)**. يعني فإنهما إذا طابقا فسكون النفس لا يحصل معهما على الصَّحيح؛ لأن سكون النفس خاصة العلم، وذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن التقليد إذا طابق الحق فهو علم.

قوله: **(اعتقاد الشيء لمجرد أن الغير قال به)**.

اعلم: أن التقليد له حدود كثيرة، وقد قيل فيه: قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة زائدة على حال مَنْ قلده، فقوله: من غير حجة، احتراز من قبولنا لما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنه للحجة وهي المعجزة. وقوله: ولا شبهة، احتراز من اتباع المخالفين لقادتهم، فإنهم اتبعوهم لشبههم الَّتِي حرروها فلا يعد تقليداً، وقوله: زائدة على حال من قلده، ليدخل في التقليد اعتقاد من يتبع غيره لما يعتقده فيه من المعرفة والعفاف والفضل، والمعنى متقارب.

قوله في حقيقة التبخيت: **(هجوماً وخبطاً لا لأمر)**، يعني لا لحجة ولا شبهة، ولا لأن الغير

---

(١) ـ قال في دامغ الأوهام: وقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به، قال القاضي: ولا يبعد أنهما قصدا ما قصدناه، يعني ما حده القاضي وهو قوله: إنه المعنى المقتضي لسكون النفس اهـ

وحاصل الفرق بينهما وبينه أنهما أعم منه من وجه وأخص من وجه، وهو بالعكس، فعمومهما من حيث يسميان بهذه التسمية سواء طابقا معتقدهما أو لا، وعمومه من حيث يسمى جهلاً سواء استند إلى قول الغير أم لا، وسواء فعل هجوماً وخبطاً أو لا. وأردنا بالمعتقد: ما يكون شيئاً كالذوات، وبما يجري مجراه ما لا يكون شيئاً كالصفات والأحكام والأمور السلبية. وأردنا بسكون النفس: التفرقة التي يجدها أحدنا بين أن يعتقد كون زيد في الدار بالمشاهدة أو بخبر نبي، وبين أن يعتقد ذلك بخبر رجل من أفناء الناس،

قال به فيخرج سائر الإعتقادات، مثاله اعتقاد أن جبريل في السماء السابعة[1] لا لأمر ونحو ذلك.

قوله: (**وأردنا بالمعتقد ما كان شيئاً**)... إلى آخره.

اعلم أن المعتقد هو متعلق الإعتقاد، ولا يكون متعلقاً للإعتقاد إلاَّ ما أمكنت الإشارة إليه بعدم أو وجود، فإذا كان كذلك فهو معتقد، ومعلوم إن أوجب اعتقاده سكون النفس، وما لم يمكن الإشارة إليه بعدم أو وجود فليس بمعتقد ولا معلوم، والإعتقاد المتناول له غير متعلق، مثال ما لا متعلق له من العلوم العلم بأن لا ثاني للقديم، فإن هذا علم غير متعلق ولا معلوم له، وقد منعت الإخشيدية من أن يوجد علم غير متعلق ولا معلوم له[2]، وهو الذي يظهر من كلام أبي القاسم.

قالت الإخشيدية: والعلم بأن لا ثاني علم بعدم معدوم، والمنع منَ وجود علم لا متعلق له هو الذي يجري في كلام الإمام يحيى، ودليلهم على أن في العلوم ما لا متعلق له أن متعلق العلم بأن لا ثاني لا يخلو إما أن يكون أمراً موجوداً أو معدوماً، محال أن يكون موجوداً؛ لأنَّه

---

(١) ـ ومثله في دامغ الأوهام للمهدي عليه السلام.

(٢) ـ قال أبو رشيد في مسائل الخلاف: الذي يجري في كلام أبي القاسم أن العلم لا بد له من متعلق يكون به معلوم، وعند شيوخنا قد يكون العلم غير متعلق بمعلوم يوصف بأنه موجود أو معدوم، وهذا نحو العلم بأن لا ثاني للقديم، والقول بأن العلم بنفي ثاني القديم علم لا معلوم له هو قول أبي هاشم ومن تابعه، قال الإمام المهدي عليه السلام: وهو الحق وإلا لزم فيمن علم ذاته تعالى أن يعلم نفي الثاني، ومذهب أبي علي أن العلم بذلك علم بذاته، قال بعضهم: وهو الأظهر، وما أبعد علم لا معلوم له، وقد تركنا نقل حجج هذه الأقوال والمناقضات خوف التطويل اهـ.

ولفظ الاعتقاد والسكون مجاز تشبيهاً بعقد الخيط والسكون المقابل للحركة، لكن إضافته إلى النفس قرينة تشعر بالمراد وحده الشيخ أبو الحسين[1] بأنه ظهور أمر للحي ظهوراً يمتنع معه في نفسه تجويز خلافه، وليس بسديد /٥/ لأن الظهور أمر يختص بالمعلوم، والعلم أمر يختص بالعالم، وأيضاً فالظهور هنا مجاز ولا قرينة تشعر بالمراد وأيضاً فلا يصح إطلاقه على الله تعالى، فلا يقال: ظهر لله هذا الأمر ولا ينقلب علينا هذا في الاعتقاد؛ لأنا إنما حددنا العلم في الشاهد والباري تعالى عندنا عالم لا بعلم. فلما أبو الحسين فإنه حد العلم شاهداً وغائباً؛ لأن المرجع به عنده إلى التعلق في الموضعين، وأيضاً فإن أراد بقوله: يمتنع تجويز خلافه، أي يستحيل، فغير صحيح؛

لا وجود للثاني، وهو متعلق به على النفي وليس متعلقاً بالله تعالى كما أشار إليه أبو علي في بعض أقواله؛ لأنا نعلمه تعالى على سائر أوصافه ولا نعلم هل له ثان أولا، وليس له بكونه واحداً حال فيقال: يتعلق به هذا العلم على هذه الصفة، ومحال أن يتعلق بأمر معدوم، وإلاَّ كان يصح وجوده على بعض الوجوه، فلم يبق إلاَّ أنَّه لا متعلق له ولا معلوم.

قوله (**ولفظ الإعتقاد والسكون مجاز**). المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة، والذي وضع له الإعتقاد والسكون ما ذكره من عقد الخيط والسكون المقابل للحركة، والعلاقة أن المعتقد كأنه عقد قلبه على ما اعتقده، والساكن النفس كأن قلبه سكن إلى ما اعتقده فلم يتحرك إلى غيره.

قوله: (**لكن إضافته إلى النفس قرينة تشعر بالمراد**)، يعني فلا يقال: لِمَ حدّ بالمجاز مع أنَّه نقص في الحد؛ لأنا نقول: إنَّما يكون نقصاً إذا لم يقترن بقرينة موضحة للمراد منه، فأما إذا اقترنت به قرينة صار كالحقيقة بل حقيقة عند بعضهم.

---

(١) ـ فسّر البكري كلام أبي الحسين بأن قال: أراد بالأمر المعلوم، والضمير في قوله: معه عائد إلى الظهور، وفي قوله: في نفسه عائد إلى الحي ويحمل على بعد عوده إلى الظهور على معنى أنه يمتنع التجويز لأمر في نفس الظهور وهو كونه ظهوراً، والضمير في قوله: خلافه عائد إلى الأمر. اهـ.

لأن أحدنا قد يختار الجهل[1]، ويجوز في نفسه خلاف المعلوم في المسائل الاستدلالية، وإن حصل هذا الظهور، وإن أراد يمتنع أحدنا من التجويز أي لا يفعله مع القدرة عليه فغير صحيح لأن أحدنا كما يمتنع من هذا التجويز عند حصول هذا الظهور، فإنَّه قد يمتنع منه عند اعتقاد حصول هذا الظهور، وهو لم يعتبر في الحد سكون النفس حتى يتميز به الظهور الحقيقي وغير الحقيقي.

قوله في اعتراض حد أبي الحسين[2]: (**فغير صحيح**)، أي فهذه الدعوى غير صحيحة؛ لأن أحدنا قد يكون عالماً بشيء ثُمَّ يختار الجهل به لشبهة تدعوه إلى ذلك، كما كان في حق ابن الراوندي وغيره، فضلاً عن التجويز، فإن أحدنا قد يُجوِّز خلاف ما علمه قطعاً وفيه نظر.

قوله: (**في المسائل الإستدلالية**)، يحترز عن الضرورية فإنه لا يجوز أن يختار الجهل بدلاً عن الضروري، ولا يُجوِّز خلافه.

قوله: (**وإن أراد يمتنع أحدنا من التجويز أي لا يفعله مع القدرة عليه فغير صحيح**)، أي فالحد غير صحيح؛ لأنَّه يدخل في العلم ما ليس منه وهو اعتقاد جهل بمعتقد اعتقد أن اعتقاده علم، وأنه صحيح، فإن مع اعتقاده هذا في اعتقاده يمتنع من تجويز خلافه مع أنَّه غير علم.

قوله: (**حتَّى يتميز به الظهور الحقيقي وغير الحقيقي**)، أمَّا غير الحقيقي فهو هذا المعنى الذي استعمله فيه أبو الحسين، وأما الحقيقي فالظهور مصدر ظهر الشيء ظهوراً، أي تبين وظهرت

---

(١). بأن يورد على نفسه شبهة، والله أعلم.

(٢)ـ أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي بن الطيب البصري في الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة، قال الإمام يحيى: هو الرجل فيهم، قال ابن خلكان: كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة إمام وقته له التصانيف الفائقة منها المعتمد في أصول الفقه نشره المعهد الفرنسي بدمشق، ومنه أخذ الرازي كتاب المحصول وله تصفح الأدلة في مجلدين، وغرر الأدلة في مجلد كبير، وشرح الأصول وكتاب في الإمامة، وانتفع الناس بكتبه، سكن بغداد وتوفي بها يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخر سنة ٤٣٧هـ وذكر محقق شرح الأساس أنه توفي سنة ٤٣٦هـ، وأخذ عنه محمود بن الملاحمي، حدثت بينه وبين المعتزلة أنفة لكثرة قرآته لكلام الأوائل يعنون الفلاسفة.

....

على الرجل ظهوراً غلبته، وظهرت على البيت ظهوراً أي علوته، ذكره الجوهري[1] والأغلب في الظهور لغة أنَّه الوضوح وأنه يختص المتحيزات.

واعلم: أن الاختلاف قد كثر في حد العلم، فمنهم من حده بأنه إثبات الشيء على ما هو به، وهو يبطل بالتقليد، وبأن في العلوم ما لا معلوم له[2]، والذي ذكر هذا الحد الشيخ أبو القاسم لمخالفته في هذين الأصلين، وقالت الصفاتية: العلم ما يوجب كون العالم عالماً، وقالت الأوائل: بل إدراك النفس للحق وغير ذلك، وكلها واضحة البطلان، وقد قال الإمام يحيى في (التمهيد): إنَّما اختلف الناس في حد العلم لبلوغه في الوضوح إلى حد لا يمكن تعريفه وبيانه من وجهين:

أحدهما: أنا نعلم وجود أنفسنا بالبديهة، ومن علم شيئاً بالبديهية أمكنه أن يعلم كونه عالماً به بالبديهة، والعلم بكونه عالماً بذلك الشيء مسبوق بالعلم بحقيقة العلم، فإذاً العلم بحقيقة العلم سابق على علمنا البديهي، والسابق على البديهي أولى بأن يكون بديهياً، فإذاً العلم بحقيقة العلم بديهي.

وثانيهما: أن ما عدا العلم إنَّما تكتشف حقيقته بواسطة العلم، فما يكون كاشفاً لما عداه كيف لا تكون حقيقته منكشفة بنفسها[3]. انتهى كلامه عليه السلام.

واعلم: أن العلماء مختلفون في هل يصح تحديد العلم أو لا؟ فمنهم من قال: لا يحد، ثُمَّ اختلفوا، فقال الرازي ومحمود بن الملاحمي[4]: لا يحد لجلائه، واحتج الرازي بالوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الإمام عليه السلام، وقال الجويني والغزالي وغيرهما: لا يحد لغموضه

---

(١) ـ هو أبونصر إسماعيل بن حماد الجوهري، أول من حاول الطيران ومات في سبيله، لغوي من الأئمة، وخطه يذكر مع خط ابن مقلة، أشهر كتبه (الصحاح)، وله كتاب في العروض ومقدمة في النحو، توفي عام ٣٩٣هـ.

(٢) ـ كالعلم بنفي ثاني القديم تعالى فإنه علم لا معلوم له كما ذكره الإمام فيما سبق أهـ.

(٣) ـ هذا في التمهيد المطبوع (ص/٢٩) تحقيق هشام حنفي سيد طبع مكتبة الثقافة.

(٤) ـ يقال له تارة ابن الملاحمي، وطوراً بالخوارزمي وهو من تلاميذ القاضي عبد الجبار، توفي سنة ٥٣٢ هـ ش ط /٢٤٣ أهـ.

فصل/والعلم ضربان: تصور وتصديق

فالتصور: هو العلم بصور الأشياء ومفرداتها، ومعنى ذلك: أنه يحصل في ذهن الإنسان صورة مطابقة لما في الخارج. ومنه قولهم: تصورت هذا الشيء، أي علمت صورته.

والتصديق: هو العلم بالنسب الحاصلة بين تلك المفردات بإثبات أو نفي، وسمي تصديقاً لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له.

والجمهور على أنَّه لم يبلغ في الجلاء والغموض إلى حد يمنع التحديد فلا بد من تحديده.

(**فصل: والعلم ضربان**)، الضرب أخصُّ من النوع، فالعلم نوع من أنواع الإعتقاد، وهو ضربان (**تصور وتصديق**).

قوله: (**أنَّه يحصل في ذهن الإنسان**).

الذهن لغة: الفطنة والحفظ.

قوله: (**والتصديق هو العلم بالنسب الحاصلة بين تلك المفردات بإثبات أو نفي**).

الإثبات كقولنا: العالم مُحْدَث، والنفي كقولنا: العالم ليس بقديم، ففي الأول نسبت الحدوث إلى العالم بمعنى أضفته إليه وحكمت به عليه، وفي الثاني حكمت عليه بنفي القدم.

قوله: (**وسُمي تصديقاً لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له**)، أي المطابق للعلم التصديقي كما إذا قال: العالم محدث، فإن التصديق يصح دخوله على هذا الخبر.

فإن قيل: فهلا سُمي تكذيباً لصحة دخول التكذيب في الخبر الغير المطابق له؟

قيل: لا، اختياراً لأشرف النسبتين، وذلك هو الأولى في الأسماء.

تنبيه:

التصديق ضربان: تصديق باللسان، وهو قول القائل للمخبر: صدقت وما كذبت ونحوهما، وتصديق بالأفعال كإظهار المعجز فإنه تصديق، وكأن يقول غلام الملك: علامة

وكل واحد من هذين القسمين ضروري ومكتسب، فالضروري منهما: هو الاعتقاد الذي لا يقف على اختيار المختص به مع سكون النفس. وقلنا: مع سكون النفس احترازاً من أن يفعل الله فيه اعتقاداً غير مطابق، فإن ذلك جائز من جهة القدرة والمكتسب ما يقف على اختياره كذلك.

مثال الضروري من التصور العلم بزيد ونحو ذلك مما لا يحتاج إلى تحديد ومن التصديق: العلم بأن الكل أكثر من الجزء، وأن الظلم قبيح،و العدل حسن، وشكر النعمة، وقضاء الدين واجب، ونحوه. ومثال: المكتسب من التصور العلم بماهية العالم والقديم والمحدث ونحو ذلك مما لا يعلم إلاَّ بالحد. ومن التصديق: العلم بأن العالم محدث وأن الله قادر، ونحو ذلك مما لا يعلم إلا بالدليل.

فصل

وطريق اكتساب علم التصور الحد إن كان المطلوب العلم بالماهية مفصلاً،

صدقي فيما قلت أن الملك ينزل من فوق[1] سريره أو يضع التاج فوق رأسي، ثُمَّ يفعل ذلك على ما ذكر.

قوله: **(احترازاً من أن يفعل الله)**... إلى آخره.

يعني فإنه لو فعله تعالى عن ذلك لكان اعتقاداً لا يقف على اختيار المختص به لكن يخرج بأنه لا سكون معه، وإنَّما لا يحصل معه السكون لأنَّه من خواص العلم، وفي الحد نظر؛ لأنَّه يقال: لِمَ لَمْ تَقُل العلم الذي لا يقف على اختيار المختص به، ويكون العلم جنساً أقرب؛ لأنَّه يشتمل عليه وعلى المكتسب، وحينئذ لا يحتاج إلى الإحتراز بسكون النفس، كيف والتحديد بالأبعد معيب ونقص في الحد!

(فصل: وطريق اكتساب علم التصور الحدُّ إن كان المطلوب العلم بالماهية مفصلاً).

الحد في اللغة بمعنى الذات، وبمعنى طرف الشيء، وبمعنى الحاجز بين الشيئين، وبمعنى

---

(١). في (ب): من علي سريره.

والرسم إن كان المطلوب مجرد تمييزها عن غيرها، والشرح الذي هو الحد اللفظي إن كان المطلوب العلم بالماهية مجملاً.

والحد: قول مؤلف من ذاتيات الشيء الكاشفة عن ماهيته،

المنع، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة:٢٢٩]، أي ما منع منه، والحقيقة في اللغة بمعنى الذات، وبمعنى نقيض المجاز، وهي ما استعمل فيما وضع له في الأصل، وبمعنى الراية قال: عامر بن الطفيل(١):

لقد علمت عليا معدٍّ بأنني ... أنا الفارس(٢) الحامي حقيقة جعفر

أي رايته، وهما في الإصطلاح بمعنى واحد، وظاهر كلام المصنف أن اللفظي والرسمي ليسا من أقسام الحدِّ وهو خلاف ما ذكره أهل التعاليق من الأصحاب، فإنهم بنوا على أن الرسمي واللفظي من الحد، ولهذا فإنهم قسموا الحد إلى ذاتي ورسمي ولفظي، فجعلوا الحد جنساً يشتمل على هذه الأنواع، وهو كلام صاحب (المنتهى) فإنه قال: الحد حقيقي ورسمي ولفظي، وكلام المصنف موافق لما يجري في بعض كتب المنطق كالرسالة وشرحها وغيرهما، وقد وقع في كلامه من بعد ما يخالف قوله هاهنا فإنه قال: الجملي هو ما حصل بالحد اللفظي.

واعلم أن هذا الفصل يستدعي أموراً ثلاثة، أحدها بيان حقيقة الحد وأسمائه وقسمته، وثانيها بيان شروطه، وثالثها بيان طرق صحته.

أما الأمر الأول، فقال المصنف: (**الحد: قول مؤلف من ذاتيات الشيء**)، وهذا بناء منه على

---

(١) ـ هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري، وهو ابن عم لبيد الصحابي، وكنيته أبو عامر في الحرب وأبو عقيل في السلم، ولما قدمت وفود العرب على رسول الله ﷺ سنة تسع من الهجرة تقدم وفد بني عامر وفيهم عامر بن الطفيل وأربد بن قيس أخو لبيد، وكانا رئيسي القوم ومن شياطينهم، فقدم عامر بن الطفيل عدو الله على رسول الله ﷺ وهو يريد الغدر به...إلخ القصة وفيها قوله ﷺ: «اللهم اكفني عامر بن الطفيل»، فلما رجع سلط الله عليه الطاعون في عنقه، فقتله الله في بيت امرأة من بني سلول فجعل يقول:

يا بني عامر أغدة كغدة البكر وموتاً في بيت امرأة من بني سلول

وأما أربد فأرسل الله عليه وعلى بعيره صاعقة فأحرقتهما. اهـ

(٢) ـ في (ب): الذائد.

كما إذا حددت الخمر بأنه شراب معتصر /٧/ من العنب مسكر كثيره، فإن هذه الأوصاف ذاتية للخمر، ومعنى كونها ذاتية أنه لا يعقل ولا يكون خمراً إلا بها حتى لو رفعتها عن ذهنك لما أمكنك تصور الخمر. والرسم: قول مؤلف من عرضيات الشيء المميزة له عن غيره، كما إذا حددت الخمر بأنه شديد يقذف بالزبد يحفظ في الدن أحمر ونحو ذلك، وكما إذا حددت الإنسان بأنه المنتصب القامة العريض الأظفار الماشي على رجلين الضاحك ونحو ذلك، فإن هذه الأشياء عرضية، ومعنى كونها عرضية أنه يمكن أن تعقل الماهية من دونها، فهي في حكم العارضة الخارجة عن الماهية.

أنَّه لا يسمى حداً إلاَّ الحقيقي، والمراد بذاتيات الشيء هاهنا ما لا يكون هو ما هو إلاَّ بها، قال الحاكم: الحد عندنا هو اللفظ الذي يكون أوضح من المحدود وتحضر فائدته ومعناه، فيمنع ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج منه، وعلى هذا لا يكون اللفظي حداً، وقال بعض أهل المنطق: هو كلام وجيز جامع دال على تميَّز[1] الشيء مما سواه، قال الحاكم: وهذا غير صحيح؛ لأن الحد قد يكون وجيزاً، وقد يكون الإفهام بكلام طويل، فلا بد من ذكره في الحدود، وقال الإمام يحيى في (التمهيد): الحد تعيين حقيقة متصورة في الذهن تصوراً تفصيلياً من غير أن يحكم على تلك الحقيقة بنفي ولا إثبات[2].

وقال صاحب (الغياصة)[3]: هو كل لفظ جليّ يكشف عن معنى لفظ خفي على وجه المطابقة، ثُمَّ اعترضه بأنه يخرج منه اللفظي وهو من أقسام الحد ومن أسماء الحد: حقيقة، ومعنى، وماهية، ومائية، فسمي حداً لمنعه عن أن يدخل في المحدود ما ليس منه أو يخرج منه ما هو منه، وهذا هو وجه الشبه بين اللغة والإصطلاح، وسمي حقيقة لكشفه عن ذات الشيء ومعناه، وسمي ماهية للسؤال عنه بما هو، ومائية للسؤال عنه بأي شيء هو، ومعنىً

---

(١) ـ في (ب): تمييز.

(٢) ـ في المطبوع (ص/٢٨) تحقيق هشام حنفي سيد.

(٣) ـ هو العلامة المتبحر الأصولي المذاكر محمد بن يحيى حنش من أكابر العلماء، له المؤلفات النافعة التي منها: الغياصة شرح الخلاصة، وغيرها من المؤلفات، توفي سنة ٧١٩هـ رحمه الله، ومثل ما ذكره صاحب الغياصة من حقيقة الحد ذكره الفقيه حميد الشهيد رحمه الله في الوسيط (ص/ ٣/ ط) اهـ

....

لأنَّه يكشف عن معنى الشيء، وقسمته على ما اختاره أصحابنا إلى: لفظي وهو الشرح، قال المصنف: (**وهو إيراد لفظ مرادف للفظ آخر أجلى منه عند السائل**)، فقوله: مرادف للفظ آخر إحتراز من أن يكون مباثناً له كما إذا قال[1]: ما الذابل؟ فقال: السيف، فإنه كشف لفظةً بلفظة أجلى عند السائل، لكنه مباين له، وعن هذا وقع احتراز صاحب الغياصة بقوله: على جهة المطابقة، والمعتبر في الجلاء بحال السائل، ومثاله ما أورده في الكتاب.

واعلم أن اللفظي لا يؤتى به إلاَّ لمن عرف المعنى وجهل العبارة، وهذا الحد مبني على وقوع المترادف في اللغة وهو صحيح، ووقوعه ظاهر وإن خالف فيه من أئمة اللغة ثعلب[2] وابن فارس[3]، وقولهم هو خال عن الفائدة غير صحيح لحصول التوسعة في الروي والزنة ونحو ذلك.

ومعنوي: وهو لفظ مركب يكشف عن معنى لفظ مفرد على وجه المطابقة بأن يكون جامعاً مانعاً، وينقسم المعنوي إلى: حقيقي ورسمي. والحقيقي ينقسم إلى: ذاتي، وهو ما يتناول ذاتيات الشيء المقوِّمة لماهيته كقولنا في الجسم: إنَّه طويل عريض عميق، وإلى ما يجري مجرى الذاتي وهو ما تناول توابع المحدود ولوازمه الراجعة إلى غيره التي لا يكون هو ما هو إلاَّ بها، مثاله ما نقوله في حقيقة التكليف: هو إعلام الغير بأن له في أن يفعل إلى آخرها، فهذه أوصاف راجعة إلى الغير ولكنها أشبهت الذاتيات من حيث لا تعقل إلاَّ بها، فلهذا جرى مجرى الذاتي والرسمي حده، ومثاله ما ذكره في الكتاب، وهو مأخوذ من رسم الدار وهو أثرها لما كان تعريفاً بالخاصة اللازمة الَّتِي هي من آثار الشيء، والمثال الذي أورده يجعله أهل المنطق مثالاً للرسم الناقص، فأما الرسم التام فهو عندهم ما تركب من جنس الشيء وخواصه اللازمة

---

(١) ـ في (ب): قيل.

(٢) ـ ثعلب هو أحمد بن يحيى بن يسار أبو العباس ثعلب الشيباني مولاهم النحوي اللغوي إمام الكوفيين في النحو واللغة، ولد في سنة مأتين (٢٠٠) ومات سنة إحدى وتسعين ومأتين (٢٩١) في خلافة المكتفي، تمت.

(٣) ـ ابن فارس هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي النحوي اللغوي صاحب كتاب المجمل في اللغة، توفي سنة ٣٩٥هـ، تمت.

وهذه العرضيات تنقسم إلى لوازم كالولادة للإنسان والزوجية والفردية للعدد ونحو ذلك ومُفارقات، وهي ضربان: مستمرة، كسواد الزنجيّ، وبياض الكافور. وزائلة، كصفرة الذهب وحمرة الخجل. والشرح هو إيراد لفظ مرادف للفظ آخر أجلاً منه عند السائل كما إذا قيل ما الذابل، فقلت الرمح. وطريق اكتساب علم التصديق الأدلة، وسيأتي الكلام فيها.

كالحيوان الضاحك في تعريف الإنسان وإنَّما سموه تاماً؛ لأنَّه وضع فيه الجنس وقيد بأمر يختص بالمحدود، وسموا ما مثل به المصنف ناقصاً لعدم ذكر بعض أجزاء الرسم التام فيه الَّتي تقع بها المشابهة بينه وبين الحد التام.

قوله: (**وهذه العرضيات تنقسم**)... إلى آخره

اعلم أن العرض ينقسم إلى: ملازم وغير ملازم، والملازم ينقسم إلى: ما يلازم في الوجود والعدم كالمماثلة والمخالفة، والزوجية والفردية للعدد، وإلى ما يلازم في الوجود فقط كالظل، وغير الملازم ضربان: زائل وغير زائل. فغير الزائل كسواد الغراب، فإنه لا يزايله بعد وجوده وهو غير ملازم؛ لأنَّه يكون في الصغر ولا سواد، وماهيته ترتسم في الذهن، وإن قدرنا زوال سواده.

والزائل ينقسم إلى: بطئ الزوال وسريع الزوال، فبطيء الزوال كزرقة العين وصفرة الذهب، فإنهما قد يزولان بعلاج شديد، وسريع الزوال كحمرة الخجل، وهي الحاصلة عند عي أو حصر، وصفرة الوجل وهو الحزن أو الخوف، هذا ما ذكره بعض أصحابنا المتأخرين.

قوله: (**كالولادة للإنسان والزوجية والفردية للعدد**)، يقال: أما الزوجية والفردية فصحيح ما ذكرته فيها إذ لا يتصور[1] إنفكاك العدد عنها، وأما الولادة للإنسان فغير لازمة، فإنه يتصور إنفكاكه عنها، وقد وقع ذلك في آدم.

وأما الأمر الثاني فشروطه خمسة، اثنان يعمان اللفظي والمعنوي، وثلاثة تخص المعنوي، أما اللذان يعمان اللفظي والمعنوي، فأحدهما: أن يكون الحد أجلى من المحدود؛ لأن الغرض

---

(١) ـ في (ب): إذ لا يتصور أبداً.

....

بالحد هو الكشف والإبانة، وثانيهما: أن يكون كاشفاً عنه على وجه المطابقة، فلا يتناول غير المحدود ولا يخل بشيء منه.

وأما الشروط الَّتِي تخص المعنوي فأحدها: أن يكون مركباً من جنس وفصل، والجنس: لفظ مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، والفصل: لفظ يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، وجه اشتراط ذلك أَنَّه يكون أقرب إلى الفهم، فيتبين به المحدود للسائل درجة درجة، كما إذا سئل عن الأسد فقيل: السبع، فتعرف أولاً بذلك أَنَّه من جنس السباع، ثُمَّ تفصله للسائل بأوصافه الأخر عن سائر السباع، وثانيها: أن يكون جنسه من أقرب متناول كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، لا أن يكون مركباً من الجنس البعيد كالجسم بالنسبة إلى الإنسان، ويُسمى ما كان جنسه بعيداً في عرف أهل المنطق الحد الناقص، وسموه ناقصاً لعدم ذكر بعض الذاتيات فيه، والأول الحد التام وسمَّوه تاماً؛ لأن الذاتيات مذكورة فيه بتمامها، ووجه اشتراطه أن الإتيان بالجنس القريب يكون أيسر للسائل، وثالثها: أن يكون مجنباً عن التكرار في المعنى واللفظ؛ لأن الغرض في الحدود هو الإفادة ولا فائدة في التكرار بل ربما يسبق فهم طالب الحد إلى أن فيه فائدة فيكون تلبيساً، وقال بعض المتاخرين [الإمام يحيى]: إن هذا الشرط الثالث يعم اللفظي والمعنوي، وفيه نظر؛ لأن اللفظي إذا كان كشف لفظة بلفظة لم يحتج إلى اشتراط هذا الشرط فيه؛ لأن في تعريفه ما يغني عنه.

وأما الأمر الثالث فاعلم أن طرق صحته ثلاث:

الأولى: أن يطرد وينعكس، قال: أصحابنا والطرد: الإتيان بلفظ المحدود إلى جانب

كل والحد بعد ذلك، والعكس عكسه، مثال الطرد: كل جسم فهو طويل عريض عميق، ومثال العكس: كل طويل عريض عميق فهو جسم، فإن أطرد ولم ينعكس ككل جسم فهو طويل عريض، أو انعكس ولم يطرد ككل طويل عريض عميق أسود فهو جسم لم يكن حداً،

....

الثانية: ألاَّ يثبت لفظ الحد وينتفي معنى المحدود، أو يثبت معنى المحدود وينتفي لفظ الحد، فإن كان كذلك فهو غير صحيح، وإن ثبتا معاً أو انتفيا معاً فهو صحيح، وصرح في (المنتهى) وغيره بأن هذا هو معنى الطرد والعكس، الثالثة: أن يكون الحد في كشفه عن المحدود قريباً إلى أفهام أهل الفن من علمائهم ومتعلميهم. والفرق بين الطرق والشروط من وجهين. أحدهما: أن الشروط موضوعة لجملة أجزاء الحد المركب هو منها والطرق أمور خارجة عن الحد، وإنَّما هي معيار لصحته كالميزان في معرفة قدر الموزون ذكر هذا الوجه بعض المتأخرين [الإمام يحيى]. الوجه الثاني: ذكره الفقيه محمد بن يحيى بن حنش، والفقيه قاسم(١) أنَّه لا بد في الشروط من اجتماعها بخلاف الطرق فإن إحداها كافية.

قال الإمام يحيى: لأنها تستلزم ثبوت صاحبتيها معها، وأورد على الطرق اعتراضان:

الأول: على الأولتينِ وهو أننا نريكم ما قد أطردَّ وانعكس، ولم يجز إثبات لفظ الحد ونفي المحدود ولا العكس، ومع هذا فليس بحد، وقد قلتم: إن الطريق الواحدة كافية في معرفة صحة الحد، وهو كل جسم، فقد علم الله أنَّه جسم، وكل ما علم الله أنَّه جسم، فهو جسم فنلزمكم أن يكون هذا حداً للجسم.

وأجيب: بأنا لم نعتبر الطرق إلاَّ مع اجتماع الشرائط، وهي غير مجتمعة هاهنا بل مختلة.

وقال(٢) الإمام يحيى: نحن نلتزم كون هذا حداً صحيحاً وإن كان غيره أوقع وسياق لفظه أعذب، وفيه نظر.

---

(١) ـ القاسم بن أحمد بن حميد الشاكري المحلي الوادعي علم الدين الصنعاني الهمداني، من كبار علماء الزيدية في القرن الثامن، إمام في الأصول والفروع، أطنبوا في وصفه، سموه رازي اليمن، قال ابن أبي الرجال: سماه بعض العلماء برازي الزيدية، لتبحره في العلوم، كان إمام مسجد حوث، وكهف العلماء، واشتغل بالتدريس والتأليف، وتخرج عليه جماعة من المشاهير، منهم العلامة/ عبد الله بن حسن الدواري المتوفي سنة/ ٨٠٠هـ، ترجم له حفيده يحيى بن حميد في نزهة الأنظار، وكانت وفاته بصنعاء، قال في الطبقات: يروي عن أبيه أحمد عن أبيه حميد الشهيد عن الإمام المنصور بالله، له مؤلفات حسان، منها الغرر والحجول شرح الأصول الخمسة أهـ.

(٢) ـ في (ب): وقيل.

....

الإعتراض الثاني على الطريقة الثالثة، وهو أن إعتباركم لها في معرفة صحة الحد غير صحيح، لأن صحة الحد وفساده تعتبر باجتماع شرائط الصحة فيه واحتلالها لا بما ذكرتموه من كونه أقرب إلى أفهام أهل ذلك الفن، فإن هذا أمر خارج عن الحد، وأفهامُ ذَوي الأفهام تختلف، فرب كامل الشروط من الحدود حسن التأليف متضح المعنى لا يفهمه ذو اللب السقيم كما قال المتنبي[1]:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

ويلحق بها تقدم فائدة وهي فيما يحد وما لا يحد، وما يحد به وما لا يحد به، أما الذي يحد فهو: ما كان له معنى خفي بحيث أنَّه يعرف تأثير الحد في جلائه، فهذا يجب تحديده.

وأما ما لا يحد فهو كأسماء الأعلام لأنها غير موضوعة لمعنى فيصح[2] تحديده بها، والحدود موضوعة للمعاني فلا يتصور تحديدها، وهاهنا قسم ثالث وهو ما يصح أن يحد، ولكن لا حاجة إلى تحديده نحو الأشياء الظاهرة كالسماء والأرض والحجر والشجر ونحو ذلك، فإن العلماء يضربون عن تحديد ما هذا سبيله لمعرفتهم بظهوره.

وأما ما يحد به فهو: كل لفظ جلي له معنى مفرد دل على معنى خفي.

وأما ما لا يحد به فهو[3] أسماء الأعلام.

وهاهنا قسم ثالث. وهو ما يحد به في حال دون حال، وذلك كالمجاز والألفاظ المشتركة، فإن حصلت قرينة يُفهم بها المعنى المجازي أو يخصص بعض المعاني المشتركة جاز التحديد بها، وإلاَّ لم يجز.

(١) ـ أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي الكندي، أبو الطيب المتنبي الشاعر الحكيم، له ديوان شعر مطبوع، قتله فاتك بن أبي جهل الأسدي مع جماعة من أصحابه بالنعمانية بالقرب من بغداد سنة ٣٥٤هـ (الأعلام للزركلي ج/١/ ١١٥) بتصرف.

(٢) ـ في (ب): فلا يصح تحديدها.

(٣) ـ في (ب): فهي.

فصل/ولا بد أن ينتهي الاكتساب إلى الضرورة في طرفي التصور والتصديق

(**فصل: ولا بد أن ينتهي الإكتساب إلى ضرورة في طرفي التصور والتصديق**).

أما التصور فلا كلام في أنَّه إذا حد المفرد بلفظ غير متصور ضرورة احتاج إلى أن يحد ذلك الحد مرة أخرى حتَّى ينهى طالب الحد إلى متصور ضروري، وأما التصديق فهو مما اختلف فيه كلام الشيوخ، فالذي ذكره أبو هاشم(1) عن نفسه وعن أبيه أنَّه ليس يجب في كل علم مكتسب أن يكون له أصل ضروري، وحُكي خلاف هذا عن أبي علي، والمحكي عن البغداديين وجوب أن يكون لكل علم مكتسب أصل ضروري، قال الشيخ ابن متويه: والصحيح أن نقسم فنقول: إذا جرى في كلام شيوخنا أنَّه يجب أن يكون للمكتسب أصل ضروري، فمرادهم في شيء بعينه، وإذا أجازوا خلافه ففي شيء معين أيضاً، ثُمَّ صرح بما حكاه المصنف.

واعلم أن احتجاج ابن متويه وهو قوله: لأن إثبات الصانع مستند إلى كون أحدنا فاعلاً لتصرفه، وأنت لا تعرف ذلك ضرورة تقضي بأن الخلاف في المسألة لا يتمحض؛ لأنه لا يجهل أنَّه ينتهي إلى ضروري وإن كثرت مراتبه، فلعله يمكن حمل كلامه على أنَّه لا يجب في الأدلة استنادها إلى أصل ضروري قريب من غير وسائط فيكون كلامه عائداً إلى ما نصره المصنف، ولهذا قال ابن متويه في تذكرته: ولسنا نريد أن أصول الأدلة غير معروفة ضرورة حتَّى نحوج إلى إقامة دليل على كل دليل بل أصولها معروفة باضطرار، وإنَّما الغرض هاهنا أنَّه لا يجب في كل حكم ثبت في موضع بدلالة أن يثبت نظيره في موضع آخر ضرورة، وكلامه هذا صحيح متفق عليه، فلعل الخلاف لفظي، والله أعلم.

وقد قال بعض أصحابنا [المهدي والإمام يحيى عليهما السلام]: والأقرب أن الخلاف في أقرب

---

(1) ـ قد حكى أبو رشيد في مسائل الخلاف مثل ما حكاه الإمام عليه السلام عن أبي هاشم وعن أبيه أبي علي، قال أبو رشيد: وحكى أبو هاشم عن أبي علي أنه كان يأبى أن يكون للعلم المكتسب أصل ضروري يرد إليه، وقد حكي عن أبي علي أيضاً أنه قال أن الأصول الضرورية فيها ما يبنى عليه الإستدلال وفيها ما يرد إليه إلخ.

وإلا لم تنقطع المطالبة بما في التصورات، ويلم في التصديقات، بل كان يحتاج كل حد إلى حد وكل دليل إلى دليل. وقال الشيخ الحسن بن أحمد بن متويه: لا يجب ذلك إلا في أصول الأدلة؛ لأن كثيراً من المسائل لا تستند إلى أصل ضروري كالعلم بالصانع، فإنه ينبني على كون أحدنا فاعلاً وليس بضروري على التفصيل، وكذلك كونه قادراً ينبني على كوننا قادرين، وليس بضروري.

قال: وما هذا حاله من الأدلة فإنما يجب على المستدل أن ينهي الخصم إلى ما إذا نظر فيه علم.

قال: ومثال ما ينتهي إلى أصل ضروري، دليل العدل، فإنه ينبني على أن من علم قبح الفعل واستغنى عنه فإنه لا يفعله، وهو ضروري، وكذلك استدلالنا على نفي الظلم عن الله تعالى بأنه لو فعله لاستحق الذم، فإن استحقاق الذم على ذلك ضروري في الشاهد.

وعلى الجملة فأكثر المسائل تنبني على أصل ضروري. ولقائل أن يقول: إنه ما لم ينته إلى أصل ضروري لم تنقطع المطالبة. وقوله: إن الواجب منا أن ننتهي الخصم إلى ما إذا نظر فيه علم هو صحيح لكنا إذا قلنا للخصم: انظر إلى ما أنهيناك إليه تعلم كان ذلك استدلالاً منا على أن ذلك المنظور فيه دليل.

مقدمتي المكتسب، قال: فإنه لا بد أن ينتهي المكتسب إلى ضروري وإن بعد، وإلاَّ استحال وجوده لوقوفه على ما لا يتناهى.

قوله: (**وإلا لم تنقطع المطالبة بما في التصورات ويلم في التصدقات**).

قال أصحابنا: أمهات[1] المطالب أربع:

---

(١) ـ لما ذكر الإمام عليه السلام أمهات المطالب الأربع وفصلها وهي مركبة من السؤال والجواب حسن أن نذكر معنا السؤال وأقسامه ونتبعه بحقيقة الجواب فنقول: قال في الغياصة شرح الخلاصة: أما حقيقته (يعني السؤال) فهو طلب المراد من الغير بالقول أو ما يجري مجراه والذي يجري مجرى القول الكتابة والإشارة ونحو ذلك، ومنهم من زاد على وجه الإستعلاء والخضوع، ليخرج منه الأمر والدعاء، ومنهم من اقتصر وجعلهما من جملة السؤال وإن كانا يقتضيان معنى آخر، ومنهم من احترز بالأمر دون الدعاء فقال لا على جهة الإستعلاء، وأما قسمته فهو ينقسم إلى قسمين تفويض وتحجر، فالتفويض نحو أن يقول كيف حالك، فإن المسئول مفوض في الإجابة بما شاء، والتحجر ينقسم إلى منحصر ومنتشر، فالمنحصر نحو أزيد في الدار أم لا فإنه لا يمكن أن يكون في غير ما سأل عن كونه فيه، ولا يمكن أن يجيب إلا بأحدهما، وأما المنتشر فنحو زيد في الدار أم في السوق لأنه يحتمل أن يكون في غيرهما وليس له أن يجيب إلا بأحدهما لأن السائل قد حجر عليه=

واستدلالنا هذا لا شك مستند إلى الضرورة، وهي الوجدان من النفس، فإنّا حين نظرنا فيه وجدنا أنفسنا عالمة عند النظر فيه حتى لو لم نجد ذلك من أنفسنا /٨/ لكان للخصم أن يقول: قد نظرت فيما أنهيتموني إليه فلم أعلم، ونصدقه فيما قال، وما ذكره رَحِمَهُ اللهُ تعالى من المثال فهو صحيح، لكنه يمكن استناده إلى أصل ضروري وإن كثرت مراتبه،

أحدها: ما يسأل بها عن المعاني المفردة، وجوابها بالتحديد إذا أراد المسؤول إسعاف السائل، فإذا قال: ما الجسم؟ قال: الطويل العريض العميق.

الثانية: لِمَ ـ وهي للسؤال عن الدليل والتعليل ـ كأن يقول قائل: لِمَ كان الجسم محدثاً؟ فيقول المجيب: لأنَّه لم ينفك عن الأعراض المحدثة إلى آخره. ولِمَ كان الجسم متحركاً؟ فيقول المجيب: لحلول الحركة فيه.

الثالثة: هل، وهي للسؤال عن المركبات، وجوابها بلا أو بنعم، وتقرير ذلك للسائل بالدليل ـ كأن يقول: هل الله تعالى قادر؟ فيقول المجيب: نعم، ويقرره بأن يقول: لأنَّه صح منه الفعل.

الرابعة: أيُّ، وهي للسؤال عما عُلِمت جملته وجُهِل تفصيله، كأن يقول السائل عند علمه بأن الأسد من السباع: أي سبع هو؟ فيجيب المجيب بأن يقول: هو الشجاع العريض الأعالي، وما عدا هذه من الألفاظ الَّتِي يسأل بها عائد إليها.

قوله: (واستدلالنا هذا لا شك مستند إلى الضرورة، وهي الوجدان من النفس، فإنا حين نظرنا فيه وجدنا أنفسنا عالمة عند النظر فيه).

الزيادة، وقسمة أخرى للسؤال أنه ينقسم إلى قسمين سؤال تحصيل وسؤال إفهام، فسؤال التحصيل لا يستدعي جواباً وهو بتحصيل الماهية في الوجود، وأن لا يوجد، وسؤال للتحصيل للماهية في الوجود مع الإستعلاء أمر ومع الخضوع دعا، ومع عدمهما طلب غير أمر ولا دعاء، وسؤال أن لا يوجد نهي ومع الخضوع دعا ومع غيرهما طلب، وأن لا يوجد من غير نهي ولا سؤال من غير طلب، والتحصيل على أقسام استفهام واستعلاء واستخبار، إلى أن قال: وأما حقيقة الجواب فهو إظهار ما التمسه السائل لسؤاله لأجل سؤاله وزاد بعضهم بالقول لأنه قد يحصل الإمتثال لما طلب السائل وذلك لا يكون جواباً...إلخ

فإنا وإن لم نعلم كون أحدنا فاعلاً ضرورة، فإنا نستدل على ذلك بما يستند إلى الضرورة، وهو أن فعله يدل على قصده وداعيه وأنه يمدح ويلم عليه ونحو ذلك

فصل/وعلم التصور مقدم على علم التصديق

لأن من لا يعلم ماهية المفردين لا يمكنه ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي ولا إثبات

يرد على هذا سؤال وهو أن يقال: إن هذا الوجدان خارج عما نحن فيه؛ لأن الكلام في منع جواز دليل لا ينتهي إلى أصل ضروري يعرفه المطالب والمجيب، فأما ما ذكرته من هذا الوجدان فهو حاصل من أول وهلة، فإنا حين نظرنا في صحة الفعل علمنا أن الله تعالى قادر، ووجدنا من أنفسنا إيصال ذلك النظر لنا إلى العلم الذي حصل به سكون أنفسنا، وهذا غير محل النزاع والكلام فيه خارج عما نحن فيه، وليس بنقض لكلام ابن متويه، والذي أوجبت أن ينهى الخصم إلى ما يعلمه ضرورة، بحيث تنقطع مطالبته بلم، وليس هذا بحاصل ههنا، فإنا وإن علمنا من أنفسنا ضرورة أنا حين نظرنا حصل لنا العلم إن صح ذلك فلم يطلع المطالب على ذلك، ولا حصل له هذا الوجدان فلا تنقطع مطالبته.

(فصل: وعلْمُ التصور مقدم على علم التصديق).

الكلام في هذا الفصل واضح، فإن من لم يعلم ماهية المحدث وحقيقته، ولا ماهية العالم وحقيقته، ولا ما هية القديم وحقيقته لم يمكنه أن يحكم على العالم بأنه محدث أو ليس بقديم، فإن معرفته لذلك مع جهل المفردين محال.

فصل

وينقسم علم التصديق إلى:

عقلي، كالعلم بوجوب رد الوديعة، وقبح الظلم، وحدوث العالم.

وشرعي: كالعلم بوجوب الصلاة وتحريم النبيذ.

وينقسم إلى: ما يحصل لا عن طريق كالبديهي وعلم المتنبه وإلى ما يحصل عن طريق إمَّا موجبة كالعلم الحاصل عند المشاهدة أو النظر، أو غير موجبة كالعلم الحاصل عند الدرس، والحق التفصيل بالجملة.

(**فصل: وينقسم علم التصديق إلى: عقلي وشرعي**)، هو على ما ذكر، وكما مثَّل.

قوله: (**وينقسم إلى: ما يحصل لا عن طريق كالبديهيِّ وعلم المتنبه**). هذان مثالان أفردهما للعقلي الحاصل لا عن طريق، أحدهما: ضروري وهو البديهي، وذلك كالعلم بأن العشرة أكثر من الخمسة، ومعنى كونه بديهياً أنَّه معروف ببديهة العقل من غير طريق، وثانيهما: استدلالي كعلم المتنبه من رقدته المتذكر للنظر والإستدلال، فإن علمه مبتدا لا عن طريق، كما سيأتي بيانه.

ثُمَّ أورد لما يحصل عن طريق أربعة أمثلة، مثالين لما يحصل عن طريق موجبه.

أحدهما: ضروري، وهو العلم الحاصل عند المشاهدة، والمشاهدة تستعمل مفردة ومضافاً إليها، فإذا أفردت فهي الإدراك بإحدى الحواس، هذا في الأصل، والأغلب إنَّما يستعمل في الإدراك بحاسة البصر، وإذا أضيف إليها العلم فقيل: علم المشاهدة فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بإحدى هذه الحواس، وفي الأغلب إنَّما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط، ذكره السيد الإمام، وإيجاب المشاهدة للعلم إيجاب عادي فلا يكاد العلم ينفك عنها، وليس بإيجاب تأثير فإن خلق العلم متوقف على اختيار الله تعالى، ويصح ألا يوجد الله تعالى العلم للمشاهد لكن لا يصح ذلك مع بقاء كونه عاقلاً؛ لأن من العقل العلم بالمدركات.

....

وثانيهما: استدلالي وهو العلم الحاصل عن النظر، ولا كلام في كون النظر طريقاً موجبة للعلم، وتسميته طريقاً تَجَوُّز وإلاَّ فإن من حق الطريق أن تتعلق هي والمتطرق إليه بمتعلق واحد، وليس كذلك هاهنا فإن النظر متعلقة الأدلة، ومتعلق العلم الحاصل عنه هو المستدل عليه، وأيضاً فإن الطريق في الأصل ما يتوصل به إلى الأمر من غير تأثير، ذكره بعض المتأخرين، وفي الإصطلاح: ما يفضي صحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن، ذكره المصنف في (العقد)، فعلى هذا يكون الطريق الدليل لا النظر فيه.

ومثالين[1] لما يحصل عن طريق غير موجبة أحدهما: ضروري، وهو العلم الحاصل عند الدرس، فإن الدرس يسمى طريقاً إليه تجوزاً، وليس بموجب فإن منهم من يدرس الدرس الكثير فلا يحفظ فخالف المشاهدة، وهي طريق عادية من حيث أنَّها مستمرة في إيصالها إلى العلم، ولا بد من ذلك مع كمال العقل بخلاف الدرس، ومثال الإستدلالي وهو العلم الحاصل عن إلحاق التفصيل بالجملة إذا كانت المقدمتان استدلاليتين أو إحداهما إستدلالية فإن العلمين حينئذ يدعوان الواحد منا إلى فعل علم ثالث، قال بعض أصحابنا: وأكثر العلوم الإستدلالية تحصل من هذه الجهة، ومثاله أن يعلم قبح الظلم ويعلم بخبر نبي أو دلالة أن هذا ظلم، فإنا نختار العلم بقبحه، فأما إذا كانت المقدمتان ضروريتين فالعلم بالنتيجة ضروري، وليس العلمان الأولان بموجبين لهذا العلم الحاصل عنهما إلاَّ على مذهب أبي الحسين وتسميتهما طريقاً تجوز، وإلاَّ فالصحيح أنهما ليستا بطريقين، وسيأتي تحقيق ذلك والكلام عليه إن شاء الله تعالى.

---

(١) ـ عطف على قوله: مثالين لما يحصل.

فصل/وينقسم علم التصور إلى جملي وتفصيلي

فالجملي هو: ما حصل بالحد اللفظي، كما إذا قيل ما العقار؟ فقلت: الخمر. والتفصيلي: هو ما يحصل بالحد المعنوي كما إذا قلت: الشراب المعتصر من العنب المسكر كثيره.

وينقسم التصديق إلى: جملي وتفصيلي.

فالجملي: كالعلم بأن زيداً في جملة هذه العشرة، وأن كل ظلم قبيح، والتفصيلي: كالعلم بأن هذا الشخص هو زيد وأن هذا الظلم المعين قبيح.

وقد اختلف الشيوخ في ذلك.

فقال شيخنا أبو هاشم: العلم الجملي هو التفصيلي، ولكنه لم يكن متعلقاً، ثم تعلق، فالعلم بأن زيداً في جملة العشرة هو العلم بأنه هو هذا الشخص، والعلم بأن كل ظلم قبيح هو العلم بقبح الظلم المعين. ويبطله أنه مبني على بقاء الاعتقادات.

وبعد: فإذا شاهدنا السواد في الجسم علمناه على الحقيقة، وإن لم نعلمه غيراً للجسم

(**فصل: وينقسم علم التصور إلى: جملي وتفصيلي**)... إلى آخره.

قوله: (**فقال شيخنا أبو هاشم العلم الجملي: هو التفصيلي، ولكنه لم يكن متعلقاً ثم تعلق**). ظاهر كلام ابن متويه أن لأبي هاشم في هذه المسالة قولين.

قال: والصحيح هو القول الذي يوافق ما ذهب إليه أبو علي من أن علم الجملة يتعلق.

قوله: (**مبني على بقاء الإعتقادات**). إنَّما كان مبنياً على بقائها هو لأن القول بعدم بقائها لا يتأتى معه هذا المذهب؛ إذ ما حصل من العلم في الوقت الثاني غير ما حصل في الأول، وإذا كان مبنياً على بقاء الإعتقادات وقد ثبت أنَّها لا تبقى على ما سيأتي بطل ما بنى عليه.

قوله: (**وبعد فإذا شاهدنا السواد علمناه على الحقيقة**). أي علمنا أن هاهنا أمراً وإن لم نعلم حينئذ أنَّه جسم على ما ذهب إليه النظام، أو مَزِيَّة للجسم على ما ذهب إليه أبو الحسين، أو ذات زائدة على ما يذهب إليه الجمهور. ولو كان العلم الجملي هو التفصيلي إلاَّ أنَّه غير متعلق لكنا عند حصول العلم بأن هاهنا أمراً إما أن يحصل لنا العلم بالتفصيل، وهو أنَّه ذات مغايرة

وبعد: فنحن نعلم ثواب أهل الجنة وهو غير متناه فلو كان العلم الجملي هو التفصيلي لاحتجنا إلى علوم لا تتناها.

وبعد: فتعلق العلم لما هو عليه في ذاته فلو كان العلم بأن كل ظلم قبيح هو العلم بأن هذا الظلم المعين قبيح لكان قد وقف تعلقه على العلم بأن هذا المعين ظلم

للجسم، أو يكون علمنا هذا غير متعلق بالسواد فلا نجد نسبة التعلق بين علمنا وبينه، وكل واحد من الأمرين لا يصح.

قوله: (**وبعد فتعلق العلم لما هو عليه في ذاته**).

اعلم أنَّ العلم يتعلق من ثلاثة أوجه:

فالأول: عام، وهو تعلق النسبة. والثاني: تأثيره في صحة الإحكام إذا كان المعلوم مقدوراً للعالم يقبل الإحكام. والثالث: اقتضاؤه لسكون النفس، وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

والذي يدل على أن تعلقه لما هو عليه، ولا نعني بذلك إلاَّ التعلقين الأولين، وأما الثالث فليس لما هو عليه في ذاته على ما سيأتي، فاعلم أن مرادهم أولاً بما هو عليه في ذاته الصفة المقتضاة عن الصفة الذاتية.

وتحقيق الدليل على أن تعلقه لها أن يقال: لا يجوز أن يكون تعلقه لصفة ذاته لثبوتها في حالة العدم، وتعلقه حال العدم لا يعقل؛ ولأنه لا يتعلق إلاَّ بواسطة الصفة الَّتِي يوجبها هو ويعلِّقها، وهو لا يوجبها في حالة العدم إذ لا اختصاص له بعالم دون عالم، ولا يجوز أن يكون تعلقه بالفاعل؛ لأنَّه كان يلزم أن يقف على اختياره فيجعل العلم بأن لا يأتي متعلقاً، والعلم بالله غير متعلق وهو محال، وكان يلزم إذا كان التعلق واقفاً على اختيار الفاعل أن يصح منه جعل المعاني الَّتِي ليست بمتعلقة كالحياة ونحوها متعلقة، ولا يجوز أن يكون تعلقه لوجوده وإلاَّ لزم في كل الموجودات أن تكون متعلقة، ولا يجوز أن يكون تعلقه لمعنى؛ لأن المعنى لا يختص بالمعنى؛ ولأن هذا المعنى كان يحتاج في تعلقه بالعلم حيث أوجب له التعلق إلى معنى

وهو أمر منفصل فيقدح في أن تعلقه للذاته

فيؤدي إلى التسلسل، وإذا جعل اختصاصه به بأن يحل محله لزم ألا يكون بأن يوجب التعلق له أولى من سائر ما حل محله من حياة وكون وغيرهما، وهو محال، وسائر ما عدا هذه الأقسام لا يشتبه الحال فيه من عدمه، أو عدم معنى أو حدوثه، فلم يبق إلاَّ أن يكون تعلقه لصفته المقتضاة المشروطة بالوجود، فإذا حصلت أوجبت تعلقه بكل حال، هذا تلخيص ما ذكره الأصحاب، وبنوه على قواعدهم في الصفات والأحكام، والله سبحانه أعلم.

قوله: (**وهو أمر منفصل فيقدح في أنَّ تَعَلُّقَه للذاته**).

هكذا ذكر أصحابنا أن التعلق لا يجوز وقوفه على شرط منفصل، وإنَّما يتوقف على اختصاص المعنى المتعلق وهو غير منفصل، وفيه نظر فإن من قواعدهم أن المنافاة حاصلة بين الضدين لما هما عليه في ذاتيهما من الصفة المقتضاة مع أنَّها واقفة على شرط منفصل وهو مصادفة الضد في المحل، وإنَّما الذي يمتنع وقوفه على شرط منفصل هو إيجاب العلل لما كان يؤدي وجودها غير موجبة إلى ألاَّ يفرق بين وجودها وعدمها، وإلى ألاَّ يكون إلى إثباتها طريق، وليس كذلك التعلق فحكمه حكم المنافاة.

فإن قلتم: أحد تعلقات العلم بسكون النفس ولا ملائمة بينه وبين المنافاة بل هو صادر عن صفة العلم الَّتِي هي بالفاعل.

قلنا: إن صح ذلك فأبو هاشم لا يمنع من حصول السكون حال حصول العلم الجملي، وإنَّما يمنع التلعق من الوجهين الأخيرين، والله أعلم، وفي قوله: لكان قد وقف تعلقه على العلم بأن هذا المعين ظلم إلى آخره نظر آخر وهو أن يقال: ورود هذا الوجه ينبني على بقاء العلم، فأما مع القول بعدم بقائه فلا يتأتى؛ لأن ذلك العلم لم يقف تعلقه على حصول شرط منفصل بل عدم في الوقت الثاني فهو غير متعلق أصلاً، وأنت لا تمنع من وجود علم غير متعلق، وهذا الذي تعلق هو علم ثانٍ.

والجواب: بل هذا الوجه متأتٍ على القول بعدم بقاء العلم؛ لأن أبا هاشم قد جعل العلم

وبعد: فلو لم يتعلق العلم الجملي لما فصل أحدنا بين العشرة التي علم كون زيد فيها وبين غيرها، وأمّا ما ذكره ابن متويه في المحيط والتذكرة من أن الجملي يخالف التفصيلي والشيء لا يصير بصفة مخالفه، ففي الاستدلال به نظر؛ لأنه محل النزاع /٧/ فكيف يقول التفصيلي يخالف الجملي، وهما عند الخصم واحد.

حجة أبي هاشم: أنه لو كان العلم بكون زيد في جملة العشرة متعلقاً، لضاده الجهل بزيد على التفصيل، لكان يلزم أنه إذا اعتقد في زيد أنه ليس بزيد أن ينتفي عنه الجملي.

والجواب: أن من شرط التضاد اتحاد الطريقة، والجملي لا يضاد التفصيلي.

بأن كل ظلم قبيح لا يتعلق إلاَّ إذا حصل العلم بأن هذا المعين ظلم سواء فرضنا الكلام في العلم الحاصل في الوقت الأول أو الحاصل في الوقت الثاني، وإنَّما الذي ينبني على بقاء العلم الوجه الذي أورده ابن متويه حيث قال: فإذا كان العلم بقبح الظلم جملة هو العلم بأن هذا بعينه قبيح فكيف يجوز ألاَّ يتعلق في الأول ويقف تعلقه على وجود علم آخر بأن هذا ظلم، ولهذا قال ابن متويه: وهذا الفرع يستقيم على قول من يجوز بقاء العلوم، فأما تحرير المصنف فلا يرد عليه؛ لأنَّه لا كلام في استلزام مذهب أبي هاشم مصير التعلق موقوفاً على شرط منفصل، سواء فرضنا أن الواقف تعلقه على شرط منفصل علم باق أو حاصل في الحال.

قوله: (**وبعد فلو لم يتعلق العلم الجملي لما فصل أحدنا بين العشرة الَّتي علم كون زيد فيها**).. إلى آخره.

يعني لأن هذا الفصل هو تعلق النسبة الذي هو التعلق العام فلو لم يكن متعلقاً لم يحصل هذا الفصل؛ لأن ذلك معنى كونه غير متعلق، وحصول الفصل يقضي بكونه متعلقاً.

قوله: (**والجواب: أن من شرط التضاد**)... إلى آخره.

اعلم أن شروط التضاد بين الإعتقادين وغيرهما من المتعلقات تعاكس التعلق مع اتحاد المتعلق والوقت والطريقة والوجه، فاعتقاد قدوم زيد وقت الظهر راكباً من جملة العشرة يضاد اعتقاد أنَّه لم يقدم وقت الظهر راكباً من جملة العشرة.

قال: لو لم يضاده للزم إذا اعتقد في كل واحد من العشرة أنه ليس بزيد أن لا ينتفي العلم الجملي، قيل له: إنه متى اعتقد ذلك دعته هذه الاعتقادات إلى أن يفعل اعتقاداً جملياً بأنه ليس من العشرة.

قال: إنما يدعوه ذلك حال فعل الاعتقاد العاشر، فيلزم اجتماع العلم والجهل في الوقت العاشر؛ لأنه إنما يفعل الاعتقاد الجملي في الوقت الحادي عشر؛ لأنه الثاني من حالة الدعاء.

قيل له: بل الذي يدعوه إلى أن يعتقد في الرجل العاشر أنه ليس بزيد يدعوه إلى فعل اعتقاد جملي بأنه ليس في العشرة، فينتفي الاعتقاد الجملي بأنه فيها فلا يجتمع العلم والجهل في العاشر.

فأما اعتقاد قدومه وقت العصر أو غير راكب أو وحده أو قدوم زيد آخر فلا يضاده، لما لم تكمل الشروط بل يصح اجتماعهما، ولا بد في الإعتقادين المتضادين أن يكون أحدهما يتعلق بالإثبات والآخر يتعلق بالنفي، ولا يتضاد المتعلقان لتضاد متعلقيهما، فلا يصير اعتقاد الضدين متضادين، وإن امتنع اجتماعهما فلعدم دعاء الداعي إليهما، وقد ذهب أبو يعقوب البستاني[1] إلى أنّه لا تضاد بين الإعتقادات، ولبسط الكلام في ذلك موضع هو أخص به من هذا.

---

(١) ـ قال الحاكم الجشمي في طبقات المعتزلة: ومنهم أبو يعقوب البستاني مقدم في علم الكلام كثير الإنتفاع به ذكره في الطبقة الحادية عشرة. اهـ.

فصل/ والعلم من قبيل الاعتقاد.

وقال أبو الهذيل: بل هو جنس مستقل، وتوقف أبو الحسين. لنا أنه لو كان غيراً للاعتقاد لصح انفصاله عنه حتى يكون أحدنا معتقداً ساكن النفس، ولا يكون عالماً والعكس.

(**فصل:** قوله: (**والعلم من قبيل الإعتقاد**).

أي عند جمهور المتكلمين، فإنهم ذهبوا إلى أنَّه ضرب من جنس الإعتقاد، وبعض من أبعاضه، وليس بجنس مستقل، وقال أبو الهذيل: بل العلم جنس مستقل ليس من ضروب[1] الإعتقاد ولا من أبعاضه.

قوله: (**لَصَحّ انفصاله عنه حتّى يكون أحدنا معتقداً ساكن النفس، ولا يكون عالماً والعكس**).

اعلم: أن المصنف في إيراد هذا الوجه سالك مسلك السيد الإمام قدس الله روحه، وهو معترض بأن يقال: إن سكون النفس حكم صادر عن العلم وخاصة له.

فكيف يصح قولكم يكون معتقداً ساكن النفس، فإن الخصم لا يسلم لكم أن سكون النفس يحصل مع الإعتقاد، ولا أن ساكن النفس معتقد؛ لأن الخاصة وهي سكون النفس تستلزم ثبوت ذي الخاصة.

فكان الأولى في تحرير الدلالة ما ذكره ابن متويه من أنَّه كان يلزم ثبوت الإعتقاد على أحد الوجوه، ولا يكون عالماً أو يكون علماً من دون أن يكون اعتقاداً حاصلاً على أحد الوجوه.

وقد أجاب الفقيه قاسم وغيره عن هذا السؤال بأجوبة متقاربة، وحاصلها أنا قد دللنا على أن العلم هو الإعتقاد مع سكون النفس، فمن حقك إذا أثبتَّ العلم أمراً زائداً على ما قلناه أن ترينا ثبوت العلم مع عدم ما ذهبنا إليه، فإن[2] لم ترنا ثبوت العلم إلاَّ مع ما ذكرنا فالذي ذكرناه العلم نفسه لا أمر زائد عليه، وهذا الجواب ليس بالقوي؛ لأن قولهم: قد دللنا على أن العلم

---

(١)ـ في (ب): من أنواع.
(٢)ـ في (ب): فأما

....

الإعتقاد مع سكون النفس إن كان بهذا الدليل فهو نفس المتنازع فيه؛ لعدم تسليم حصول سكون النفس مع الإعتقاد؛ لأن الإعتقاد عند الخصم هو الجهل والتقليد والتبخيت، وما ذكرتموه من الإعتقاد الذي حصل عنده سكون النفس لا يسلم لكم أنَّه اعتقاد، بل نقول: هو نفس ما جعله جنساً مستقلاً غير الإعتقاد، وإن كان بغيره فهو انتقال ثُمَّ ما هو؟ وهاهنا سؤال آخر وهو أن يقال: ما أنكرتم أن العالم وإن وجب كونه معتقداً فإنما هو لتلازم بين العلم والإعتقاد، ومع التلازم لا يتأتى إلزامكم لأن يكون عالماً غير معتقد ساكن النفس.

ويمكن الجواب: بأن المتلازمين لابد بينهما من تعلق يقتضي التلازم، والمعقول من التعلقات تعلقات خمسة: تعلق العلة بالمعلول، ولا يتصور هاهنا لأن العلة ذات والمعلول صفة أو حكم، والعلم والإعتقاد ذاتان، وتعلق السبب بالمسبب، ولا يصح هاهنا لأن من حق كل سبب صحة انفصاله عن المسبب لحصول مانع أو تعذر شرط اعتباراً بسائر الأسباب، فكان يلزم حصول العلم من دون الإعتقاد مع سكون النفس إن جعل العلم السبب أو العكس إن جعل الإعتقاد السبب وهو محال، وتعلق المقتضي بالمقتضى، وهذا أيضاً غير متصور؛ لأن المقتضي والمقتضى ليسا بذاتيين، والعلم والإعتقاد ذاتان، وتعلق الشرط والمشروط، لا يصح هنا، والأصح وجود ما جعل شرطاً من العلم والإعتقاد من دون الآخر؛ إذ الشرط لا يوجب المشروط ولا يستلزم المؤثر فيه، وتعلق التضمن، كما يقال في الجوهر والكون، وهو غير متصور هاهنا؛ إذ ليس أحدهما حاصلاً على صفة لا يجوز حصوله عليها إلاَّ مع حصوله على غيرها من الصفات، ولا يحصل على تلك الصفة الأخرى إلاَّ مع إيجاب الآخر لها كما في الكون والجوهر، ثُمَّ إنَّه يجوز حصول ما جعل مضمناً من دون حصول المضمن به، وإنَّما لم يجز في الكون أن يحصل من دون الجوهر لما كان يحتاج إليه في الحلول.

وبعد: فإما أن يضاد الاعتقاد فلا يصح، مجامعته له، وإما أن يخالفه فيلزم إذا طرى الضد أن لا ينفيهما جميعاً؛ لأن الضد إنما ينفي المثلين أو الضدين، وإما أن يماثله وهو المطلوب.

قوله: **(لأن الضد إنَّما ينفي المثلين أو الضدين).**

يعني ولا ينفي المختلفين، مثال نفيه للمثلين أن يطرؤ جزء من السواد على محل فيه جزءان من البياض أو عشرة أجزاء أو أكثر، فإنه ينفيهما معاً، وكذلك ما زاد عليهما؛ لأن له حظ الطروّ، وليس بنفي البعض أولى من البعض الآخر، على أنَّه كان يلزم مع نفي بعضها فقط أن يجتمع هو والبعض الآخر، فلو لم ينفها معاً أدَّى إلى اجتماع الضدين ولا حظ لها في منعه؛ لأن الباقي لا يمنع، وقد ذهب قوم إلى أن نفي الذات الواحدة لذاتين لا يصح، ولذلك منعوا من وجود المثلين في المحل الواحد؛ لئلا يلزم نفيه لهما معاً أو لأحدهما ووجوده مع الآخر، وكلامهم واضح البطلان، فإن المثلين بصحة الإجتماع أحق من المختلفين، ويتأتى على مذهبهم نفيه للمثلين على البدل كنفيه للضدين، ومثال نفيه للضدين السواد في نفيه للبياض والحمرة، فإنا لو قَدَّرنا اجتماعهما في محل واحد وطرأ عليهما لنفاهما، وكذلك فهو ينفيهما على البدل فما صادفه نفاه، فلو أوجد الله سواداً في محل نفي البياض الذي فيه ثم إذا أعدمه وأوجد في محل ذلك حمرة ثم أعاده فيه نفاها، وإنَّما لم يجز في الشيء الواحد أن ينفي شيئين مختلفين؛ لأنَّه لا ينفيهما إلاَّ إذا ضادهما وعاكسهما في الصفة، ولهذا لما عاكس السواد البياض في الصفة دون الحلاوة نفاه دونها، فلو نفى الواحد شيئين مختلفين لوجب أن يكون قد عاكسهما، ولا يعاكسهما إلاَّ إذا كان له صفتان تعاكس بكل واحدة منهما واحداً من المختلفين، فيؤدي إلى استحقاقه أكثر من صفة ذاتية، وإلى أن الضد لو طرى عليه نفاه من وجه ولم ينفه من وجه؛ لأن ضده ليس له إلاَّ صفة معاكسة لإحدى صفتيه دون الأخرى، وذلك محال، ويكفي في مضادته للمماثلات والمتضادات صفة واحدة فلا تنقلب علينا، ومما يدل على ذلك أن السواد إذا طرى على محل فيه بياض وحلاوة نفى البياض دون الحلاوة، ولا علة لعدم اشتراكهما في الإنتفاء إلاَّ اختلافهما؛ إذ لو كانا مثلين أو ضدين لانتفيا به، فإذا كانت العلة الإختلاف صح

وبعد: فحال العالم يلتبس بحال الجاهل والمقلد والشيء لا يلتبس بما ليس من جنسه

أن يقاس عليها ويطرد الحكم، وقد ذهب أبو علي إلى أنَّه يصح أن ينفي المختلفين وتضادهما ذات واحدة، وقال في إرادة السواد: إنها تنفي كراهته وإرادة البياض لما ذهب إلى أن أرادتي الضدين يتضادان، وكذلك أبو القاسم فإنه ذهب إلى أن السهو ينافي العلم والإرادة ويضادهما، والموت يضاد الحياة والعلم والقدرة، وما تقدم يُبطل ما قالاه.

ولو قدرنا ثبوت الموت معنى فنفيه للعلم والقدرة ينفي ما يحتاجان إليه، وكذلك نفي السهو إن ثبت معنى للإرادة ينفي ما تحتاج إليه من الاعتقاد.

فإن قيل: ومن أين لكم نفي الضد للإعتقاد والعلم؟

قلنا: هو ظاهر فإن أحدنا لو اعتقد تقليداً أن زيداً في الدار وقدرنا بقاء هذا الإعتقاد، ثُمَّ علم أنَّه فيها بخبر نبي صادق وقدَّرنا بقاء هذا العلم، ثُمَّ طرأ عليهما اعتقاد أنَّه ليس فيها نفاهما، وكذلك فلو لم نقدر بقاؤهما فإن حصوله يمنع من تجددهما.

فإن قيل: أليس عندكم أن السواد والجوهر ينفيهما الفناء إذا طرأ عليهما؟

قلنا: مسلم ولكن نفيه للسواد ينفي ما يحتاج إليه من المحل لمعاكسته له فلا مضادة بينهما، ولا يمكن مثل هذا في العلم والإعتقاد، إذ لا يتصور أن يكون إعتقاد أن زيداً ليس في الدار مضاداً لاعتقاد أنه فيها، وينتفي العلم تبعاً لانتفاء الإعتقاد لما كان يحتاج إليه؛ لأنَّه ليس بمحل له ولا علة فيه ولا سبب له ولا شرط فيه، وكذلك إن جعل مضادة اعتقاد أنَّه ليس فيها للعلم، وانتفاء الإعتقاد تبع لانتفائه.

قوله: (**وبعد فحال العالم يلتبس بحال الجاهل والمقلد**)...إلى آخره.

فيه سؤال وهو أن يقال: أليس أبو هاشم لما احتج على أن الظن من جنس الإعتقاد بأن حال الظان يلتبس بحال المعتقد بل بحال العالم، فإن السوفسطانية اعتقدوا أن علمهم بالمشاهدات ظن لما التبس عليهم العلم بالظن، قلتم في الجواب عليه: مجرد الإلتباس لا يقتضي الجنسية

شبهته: أنه لو كان اعتقاداً لوجب في كل عالم أن يسمى معتقداً، وهو باطل بالقديم تعالى.

والجواب: أنه إنما يلزم ذلك في كل عالم بعلم هو اعتقاد والله تعالى عالم لا بعلم، ولو قدرنه عالماً بعلم لما صح إطلاق ذلك في حقه؛ لأنه إنما تجوز به في من له قلب وضمير تشبيهاً بعقد الحبل.

قال: لو كان العلم اعتقاداً لكان كل اعتقاد علماً.

قيل له: ولو كانت الحركة كوناً لكان كل كون حركة. والتحقيق أنه لم يكن علماً بمجرد كونه اعتقاداً، بل لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص.

كالتباس الإرادة بالشهوة والتباس السواد بمحله، فهذا وارد عليكم هاهنا.

قوله: (**إنما يلزم ذلك في كل عالم بعلم هو اعتقاد**).

هذا هو المعتمد في الجواب عن هذه الشبهة، وحاصله أن لفظة الإعتقاد إنَّما تُجُوِّز بها في العلم وسائر أنواع الإعتقاد، فمن كان عالماً بعلم فهو معتقد لما كان عالماً بعلم هو اعتقاد، والله تعالى عالم لا بعلم بل لذاته فلا يلزم تسميته معتقداً.

وقد قال الإمام يحيى في الإعتراض على هذا الوجه: إن تسمية الواحد منا معتقداً تسمية لغوية، وأهل اللغة لا يعقلون الإعتقاد الذي هو المعنى ولا يعقلون إلاَّ الصفة، وهي كون المعتقد معتقداً فبان أن التسمية موضوعة لحصول الصفة، وقد حصلت في حقه تعالى وقد أجيب عن أصل الشبهة بجوابين غير هذا.

أحدهما: جواب الشيخ أبي عبد الله[1]، وقد أشار إليه المصنف آخراً بقوله: ولو قدرناه عالماً بعلم إلى آخر، وإن كان مخالفاً لجواب أبي عبد الله من وجه وتحريره أن يقال فيه: ولو قدرنا أن

---

(١) ـ أبو عبد الله البصري هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري ، شيخ المعتزلة واليه انتهت رئاسة أصحابه من الطبقة العاشرة ، عرف بالشيخ المرشد ، ولد سنة (٣٠٨هـ) أخذ عن أبي علي بن خلاد أولاً ثم أخذ عن أبي هاشم ، وكان فاضلاً متكلماً فقيهاً شديد التقزز في الطهارة ، زاهداً وكان يقول بتفضيل أمير المؤمنين عليه السلام ويميل إليه ميلاً عظيماً حتى ألف كتاب التفضيل ، وأخذ عنه الإمام أبو عبدالله الداعي والسيد الإمام أبو طالب عليهما السلام ، وتوفي سنة (٣٦٧هـ) تمت.

فصل/والذي به يعرف كون الاعتقاد علماً هو سكون النفس، عند الجمهور

وقال أبو علي: بسلامة طريقه من الانتقاض

تسمية العالم معتقداً لمجرد الصفة، فإنا إنَّما لم نسمه تعالى معتقداً لإيهامها الخطأ، والفرق بينه وبين الجواب المتقدم الذي هو جواب الشيخين والجمهور أنَّه مبني على ثبوت معنى المعتقد في حقه تعالى، وأن المانع من إطلاقه الإيهام، والشيخان كلامهما مبني على أن معناه غير ثابت في حقه تعالى؛ إذ هو موضوع للعالم بعلم ذكره بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام].

والأصح جواب الشيخ أبي عبد الله لورود الإشكال على الأول، وقد صرح بأولويته السيد الإمام.

وثانيهما أن يقال: هذا تعويل على إثبات الأسماء من حيث الإشتقاق، والإشتقاق لفظي، وكلامنا في المعاني، فلو لم يخلق الله العرب أو خلقوا خرساً بأي شيء كنت تحتج.

وجواب آخر: وهو المعارضة بلفظ فقيه وطبيب، فإن معناهما قد حصل في حقه، ولم يجز إجراؤهما عليه، فكذلك الإعتقاد.

فإن قال: إنَّما امتنع تسميته تعالى فقيهاً لإيهام الخطأ.

قلنا: وكذلك نقول في تسميته معتقداً، وأما شبهة أبي الهذيل الأخرى فهي ركيكة جداً؛ إذ يلزمه أن يكون كل اعتقاد جهلاً، وكل لون سواداً وكل طعم حلاوة، ونحو ذلك من المحالات.

وحاصل الجواب: أنَّه لا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص، ويلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام، ولهذا لا يلزم أن يكون كل حيوان إنساناً، ويلزم من ثبوت الإنسانية ثبوت الحيوانية.

(فصل: والذي به يعرف كون الإعتقاد علماً هو سكون النفس عند الجمهور، وقال أبو علي: بسلامة طريقه من الإنتقاض).

وقال الجاحظ: قد يكون الجاهل ساكن النفس.

والذي يبطل قول أبي علي أن في العلوم ما لاطريق إليه كالبديهي وغيره، وإنما يعرف كونه علماً/٩/ بأمر يرجع إليه،

قوله: (**وقال الجاحظ: قد يكون الجاهل ساكن النفس**).

أراد فلا يكون سكون النفس أمارة لحصول العلم، ولعل الذي منع أبا علي من القول بما قاله الجمهور ما حكاه الحاكم عنه في (شرح العيون) من أن المقلد قد يكون ساكن النفس مع أن اعتقاده ليس بعلم، ومراده بسلامة الطريق من النقض هو أن يستند دليله إلى أصول معلومه ضرورة على ما ثبت في أصول الأدلة، هذا إذا كان العلم استدلالياً.

فأما إذا كان ضرورياً فإن كان حاصلاً عن مشاهدة فسلامة طريقه بأن لا يكون ثَمَّ لبسٌ، كما إذا ديفَ الزعفران في اللبن فإنه إذا شوهد اللبن بعد ذلك ظن أنَّه أصفر لحصول لبس ونحو ذلك.

قوله: (**أن في العلوم ما لا طريق إليه كالبديهي وغيره**).

يعني كعلم المتنبه من رقدته، وهذا النقض لكلام أبي علي: إنَّما يتأتى إذا جعل سلامة الطريق هي الَّتِي بها يعلم كون الإعتقاد علماً على الإطلاق ولا يعلم كونه علماً بغيرها، ولكنه إنَّما جعل ذلك طريقاً في المكتسب فقط، وكل علم مكتسب متولداً كان أو مبتدأ فله طريق أي دليل، وحكاية قاضي القضاة عنه مطابقة لذلك، فإنه لم يحك عنه إلاَّ أنَّه يجعل تميز العلم المكتسب عن غيره بسلامة طريقه ودليله، وهذا هو الذي يتصور، فأما أن أبا علي يطرد هذه القضية في جميع العلوم مع معرفته بأن في العلوم ما لا طريق إليه فبعيد.

قوله: (**وأنه إنَّما يعرف كونه علماً بأمر يرجع إليه**).

يعني والسلامة من الإنتقاض الَّتِي ذكرها أبو علي راجعة إلى الدليل وإنَّما الذي يرجع إلى العلم هو السكون، إلاَّ أن هذا احتجاج بنفس المذهب.

وأنه إنما يعرف سلامة طريقه من النقض بعد أن يعرف كون الاعتقاد الحاصل عنها علماً.

شبهته رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى: أنا لا نتمكن من تعريف الغير بأن اعتقادنا علم، وأن اعتقاده ليس بعلم إلا ببيان سلامة طريقنا دون طريقه.

والجواب عليه: أن هذا لا يوجب ما ذكره؛ لأنا لو أمكننا أن نعرف الغير بسكون أنفسنا لكان ذلك هو الواجب.

والذي يبطل قول الجاحظ: أن الجاهل إنما يتصور بصورة ساكن النفس بدليل أنه لو شكك عليه لبطل (1) اعتقاده.

قوله: (**وأنه إنَّما يعرف سلامة طريقه من النقض بعد أن يعرف كون الإعتقاد الحاصل عنها علماً**).

هذا ذكره أصحابنا فإنهم حكموا بأن الذي يعلم بـه صحة الـدليل معرفـة كـون الإعتقـاد الموجب عن النظر فيه علماً، ولأبي علي أن يقول: بل يعرف كونه صحيحاً بـأن يعـرف صـحة مقدماته، وكون أصوله معلومة ضرورة، وإن لم يكن قد علم مـا ذكـرتم، وعلمـه بـما ذكـرتم مبني على علمه بسلامة الطريق، وكلام الجمهور مبني على أنا نعلم سكون أنفسنا عند العلـم ضرورة ولا يحتاج في العلم بسكون النفس إلى العلم بأن الإعتقاد الحاصل علم، بـل هـو أمـر يوجد من النفس عند حصول العلم فمتى حَصَل عَلِمْنا أن الإعتقاد الموجب له علـم، وعنـد علمنا بكونه علماً نعلم أن طريقه سالمة من الـنقض. وحجـة أبي عـلي لا معنـى لهـا، بـل هـي خارجة عما نحن فيه؛ لأن كلامنا فيما به يعرف أن اعتقاد نفسه علم، فأما الغير فمسـلم لـه مـا ذكره، وكلامه يقضي بأنه لا يذهب هذا المذهب إلاَّ في الإستدلالي؛ إذ لا يتـأتى إلاَّ فيـه، فأمـا الضروري فمثله حاصل للغير، وهو يعلم بحصول مثله له أن الذي حصل لنـا علـم كالـذي حصل له، وكلام الجاحظ واضح السقوط؛ لأن التفرقة الَّتِي يجدها أحدنا بين اعتقـاده لكـون زيد في الدار عند مشاهدته له فيها أو خبر الصادق وبين أن يخبره بذلك رجل من أفناء الناس

---

(1). في نسخة: لاضطرب.

فصل

وهذا الحكم - أعني سكون النفس الذي به فارق العلم غيره - يعلم ضرورة عند الشيخ أبي عبد الله، سواء كان الاعتقاد المقتضي له ضرورياً أو استدلالياً.

وقال الجمهور: يعلم ضرورة إن كان المقتضي له ضرورياً، أو استدلالاً إن كان المقتضى له استدلالياً.

حجة أبي عبد الله أن كل حكم ضروري يثبت في موضع بطريق، فإنه يثبت بها في سائر المواضع. واعترضه الجمهور بأنه اعتماد على مجرد الوجود، ويمكن أن يحتج لصحة مذهبه بأنه لا يمكن الإشارة إلى أمر يجعله دليلاً على أن أنفسنا ساكنة.

لا يجدها الجاهل، وكذلك المقلد، وإنما يُتَصَوَّرَانِ على ما ذكره المصنف بِصورة ساكن النفس.

(فصل: وهذا الحكم - أعني سكون النفس - الذي به فارق العلم غيره يعلم ضرورة عند الشيخ أبي عبد الله).

قوله: **(إن كان المقتضي له ضرورياً)** .

هذا تجوز بإطلاق لفظ المقتضي على العلم الذي هو علة في سكون النفس، وليس بمقتض حقيقي؛ لأن المقتضى الحقيقي الصفة الَّتِي توجب للمختص بها صفة أو حكماً، لكن من عادتهم تسمية العلل بالمقتضيات تجوزاً، إذا عرف هذا فاعلم أنَّه يمكن إحداث مذهب ثالث غير المذهبين المذكورين، وهو دعوى أن سكون النفس معلوم بالإستدلال مطلقاً، وأبطله ابن متويه بأنه إذا لم يكن سكون النفس معلوماً من قبل فكيف يمكن أن يستدل عليه، وفيه نظر لأنا قد أثبتنا بالدلالة ما لم يكن قد عقلناه من قبل ككثير من المعاني، وكذلك صانع العالم جل وعز، فالأولى أن يقال: إن الوجدان يدفع هذا المذهب، فإنا نجد السكون من أنفسنا ونعرفه من غير دلالة لا سيما في العلوم الضرورية.

قوله: **(بأنه لا يمكن الإشارة إلى أمر نجعله دليلاً على أن أنفسنا ساكنة)** .

وبعد: فكان يلزم صحة أن ينظر أحدنا في الدليل على الوجه الذي يدل فيعلم المدلول ولا يعلم أن نفسه ساكنة بأن لا ينظر في هل هي ساكنة أم لا، أو بأن ينظر في ذلك لا على الوجه الصحيح.

وعلى الجملة فلا بد أن يكون مُجَوِّزاً حال النظر في ذلك، وقد ثبت أن أحدنا عند أن يحصل له العلم لا شك في سكون نفسه.

وبعد: فأحدنا يجد نفسه ساكنة من دون نظر.

وبعد: فكان يلزم التسلسل في الأدلة، فإذا علمنا الشيء بدليل احتجنا إلى دليل آخر على أن أنفسنا ساكنة، ثم إذا نظرنا في ذلك الدليل الآخر فعلمناه وسكنت أنفسنا احتجنا في ذلك السكون إلى دليل آخر على أن أنفسنا ساكنة، وهلم جراً.

قد جعل الجمهور الدليل على ذلك عدم تأثير التشكيك، وعدم تجويز العالم خلاف ما اعتقده، فإذا لم يوقع تشكيك الغير في نفس هذا المعتقد شكاً، ولا أحس بتجويز بخلاف ما اعتقده عرف أن نفسه ساكنة.

قوله: **(وبعد فكان يلزم التسلسل في الأدلة)**.

وجه ذلك ما ذكروه، والتسلسل: ترتيب أمور غير متناهية، واستحالته موجودة من النفس، فإنه يستحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يعني لأن ما دخل في الوجود صحت الزيادة فيه والنقصان، وماكان كذلك فهو متناهٍ.

قوله: **(وهلم جرا)**.

عبارة عن لزوم التسلسل وعدم الموجب للإقتصار، وأصله ما ذكره الجوهري في صحاحه، قال ما لفظه: ويقول: كان ذاك عام كذا وهلمَّ جرا إلى اليوم.

قلت: والظاهر أن جرّا منوّن مصدر كجررت الحبل أجره جراً، وذكر بعضهم أنّه وقف عليه بخط الجوهري جرى مقصور بغير تنوين ولا مدّ.

فإن قال الجمهور: إن الدليل الذي يحصل به العلم بالمدلول والعلم بسكون النفس واحد وكذلك النظر واحد فلا يلزم التسلسل في الأدلة ولا التجويز حال العلم بالمدلول.

قيل لهم: هذا على بعده يلزم عليه كون النظر مولداً لعلمين مختلفين، العلم بالمدلول والعلم بسكون النفس إليه.

قوله: (**قيل لهم: هذا على بعده**).

يقال: ما وجه بُعْده هل من حيث أنّه يلزم توليد النظر لعلمين مختلفين، فهذا عين ما أوردته من بعد أو غير ذلك، فما هو؟

وجوابه: أن مراده هذا على بعده أي استبعاد العقل له، فإنه يستبعد أن يكون العلم بالسكون الحاصل حاصلاً عن تلك الدلالة الّتي نظر فيها؛ إذا لا تعلق بينها وبين السكون، ولا بد بين الدليل والمدلول من تعلق على ما سيجي.

قوله: (**يلزم عليه كون النظر مولداً لعلمين مختلفين**). فيه سؤالان:

أحدهما أن يقال: مفهوم خطابك أن العِلمين لا يستحيل توليد النظر الواحد لهما إلا إذا كانا مختلفين، وأما المثلان فيصح توليده لهما، وليس كذلك؛ لأنّه لو تعدى من إيجاب علم إلى علم لتعدى ولا حاصر، فكان يلزم توليده ما لا يتناهى من العلوم وهو محال.

والجواب: أن ذلك غير مراد له، ولكن أراد تقييد العلمين بالمختلفين لتعرف أن العلم بأمر من الأمور والعلم بسكون النفس الحاصل عن ذلك العلم علمان مختلفان لاختلاف متعلقهما، وتلك فائدة لا بأس بالتنبيه عليها.

السؤال الثاني، أن يقال: وما المانع من توليد النظر لعلمين مختلفين، فإنكم قد أجزتم في غيره من الأسباب توليده للمختلفات كالإعتماد.

والجواب: أنا قد خبرنا الأنظار وسبرناها فوجدنا النظر إذا وقع في الشيء الواحد من وجه واحد لم يولد أزيد من علم واحد، فإنا إذا نظرنا في صحة الفعل من زيد لم يوجب إلاَّ العلم

على أن أحدنا إنما يجد نفسه طالبة للعلم بالمدلول حال النظر ولا يجدها طالبة للعلم بسكون النفس.

حجة الجمهور: أنه إذا كان الاعتقاد استدلالياً فبالأولى ما هو مقتضى عنه؛ لأنه كالفرع له.

ولأبي عبد الله أن يجيب بأنكم إن أردتم بكون سكون النفس استدلالياً أنه مقتضى عن علم /٨٠/ استدلالي، فهو صحيح، لكن ذلك لا يمنع من كونه معلوماً بالوجدان من النفس وإن أردتم بكونه استدلالياً أن النظر الأول يولده أو أنه يحصل بنظر مستأنف فهو محل النزاع.

قالوا: كان لا يصح زوال العلم الاستدلالي قط بعد حصوله؛ لأن أحدنا يضطر فيه إلى سكون النفس. وله أن يقول بل يصح زوال العلم الاستدلالي، لكن إذا زال ما هو مقتضى عنه، وهو سكون النفس، وإذا زال سكون النفس زال العلم الضروري المتعلق بسكون النفس؛ لأن الله تعالى لا يجد فينا اعتقاداً ضرورياً يتعلق بالشيء، لا على ما هو به.

بكونه قادراً دون غيره، وإذا نظرنا في إحكام فعله وَلَّد العلم بكونه عالماً دون غيره، وإذا صح ذلك طردنا القضية في سائر الأنظار، وعرفنا أنّه لا يصح توليد النظر الواحد لعلمين مختلفين ولا لعلوم مختلفة، هذا حاصل كلام ابن متويه.

فإن قيل: فإذا تعلق نظر بشيئين أو بشيء واحد من وجهين، هل يصح توليده لعلمين مختلفين؟

قلنا: لو صح تعلقه بما ذكرت لم يمتنع توليده لعلمين مختلفين، لكن ذلك غير جائز فيه؛ لأنّه لو تعلق بأحد ذينك المتعلقين أو بذلك المتعلق من أحد ذينك الوجهين، وتعلق غيره بالمتعلق الآخر لخالفه، فكان يلزم إذا تعلق أيضاً بالمتعلق الآخر الذي لأجل تعلق الغير به، خالفه ذلك الغير، أو بذلك المتعلق من الوجه الآخر أن يصير بصفة مخالفه، ولا يلزم مثل هذا في القدرة وإن تعلقت بالمختلفات لما سيأتي.

قوله: (**على أن أحدنا إنّما يجد نفسه طالبة للعلم بالمدلول حال النظر ولا يجدها طالبة للعلم بسكون النفس**).

فصل/كل مايعلم استدلالاً يجوز أن يعلم ضرورة مطلقاً

وكل ما يعلم ضرورة يجوز أن يعلم استدلالاً بشرط زوال العلم الضروري إذا لم يكن من كمال العقل. وقال قوم: يجوز مطلقاً في الطرفين، ويبطله أن من حق الاستدلال التجويز لاستحالة أن ينظر الإنسان فيما هو قاطع فيه.

فيه سؤال: وهو أن يقال: إذا قدرنا صحة كون النظر سبباً في توليد العلم بسكون النفس، كما كان سبباً في توليد العلم بالمدلول فليس توليده بواقف على طلب النفس لما ذكر؛ لأن توليد الأسباب لما هي عليه في ذواتها لا لطلب الطالب، ولهذا قد يفعل أحدنا اعتماداً وهو غير طالب لشيء من مسبباته، فيقع من دون طلبه، فهذا ليس بوجه مستقل، لكن أورده رحمه الله على سبيل الاستظهار.

(**فصل:** قوله: **(كل ما يعلم استدلالاً يجوز أن يعلم ضرورة)** ....إلى آخره.

اعلم أن المذاهب الممكنة في هذا الفصل تشتمل على إطلاقين، وتفصيل، فالإطلاق الأول لأبي القاسم، وهو ما ذكره في الكتاب.

الإطلاق الثاني: ما حكاه المصنف عن قوم، وهو جوازه في الطرفين، وقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: لم يقل بهذا القول أحد.

وأما التفصيل فهو مذهب الجمهور، وهو أن ما يعلم استدلالاً يجوز أن يعلم ضرورة مطلقاً، وما علم ضرورة يصح أن يعلم استدلالاً بشرطين:

أحدهما: زوال العلم الضروري؛ لأن ما كان معلوماً استحال النظر فيه والإستدلال عليه؛ لأن من حق النظر التحويز.

والثاني: ألا يكون ذلك العلم ضروري من علوم العقل؛ لأنه إذا كان من علوم العقل استحال أن يحصل بالنظر، إذ من شروط النظر اجتماع علوم العقل، مثاله العلم بأحوال أنفسنا، ومثال ما لا يعد من كمال العقل فيجوز حصوله استدلالاً العلم بأن زيداً هو الذي كنا شاهدناه من قبل، فهذا يجوز أن يعلمه بالإستدلال لما لم يكن معدوداً من كمال العقل كأن

وقل الشيخ أبو القاسم[1]: لا يجوز في واحد من الطرفين، وجعل العلم بالله تعالى في دار الآخرة استدلالياً، لكونه في الدنيا كذلك.

لنا: أما الأول: فلأنا إذا قدرنا على العلم فالله تعالى عليه أقدر، فيصح كونه ضرورياً.

يخبرنا نبي صادق بذلك.

والشرط الأول يشترط حيث قد حصل العلم الضروري، فأما قبل حصوله فيصح حصوله استدلالاً من غير اشتراط، وأما الشرط الثاني فمشترط قبل حصوله وبعده؛ لأنَّه قبله لا يتمكن من النظر لعدم كمال العقل، وبعد حصوله لا يتمكن منه لعدم التجويز، وأما العلم الإستدلالي فيصح حصوله ضرورة قبل وقوعه وبعده.

وحكى الإمام يحيى أيضاً عن أبي القاسم في الصحة مثل ما حكى عنه في الوقوع، وهو أن ما يصح أن يعلم استدلالاً وإن لم يكن قد علم لا يجوز أن يعلم ضرورة، وما كان يصح حصول العلم به ضرورة وإن لم يكن قد حصل لا يصح أن يعلم استدلالاً، وهو قول مستبعد لظهور ضعفه.

قوله: (**لنا أما الأول**). يعني وهو أن ما علم استدلالاً يصح أن يعلم ضرورة.

قوله: (**فالله تعالى عليه أقدر**).

يعني لكونه قادراً لذاته، ولا يصح عليه المنع وليس كذلك الحال فينا، فإنا لا نقدر في الوقت الواحد إلاَّ على قدر من العلم مخصوص، ويصح أن نمنع من العلم بفعل ضده فينا، وقد استدل أيضاً بأنه إذا كان قادراً على العلوم الضرورية كعلوم العقل كان أيضاً قادراً على

---

(١) ـ هذه المسألة هي المسألة الموفية المائة والسابعة عشر من مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين من كتاب أبي رشيد، وعنون المسألة مسئلة في أنه يجوز فيما علم بالإستدلال أن يعلم بالإضطرار، وفي كثير مما يعلم بالإضطرار أن يعلم بالإستدلال، ذهب أبو القاسم إلى أن ما يعلم بالإستدلال لا يجوز أن يعلم بالإضطرار وكذلك حال ما يعلم بالإضطرار في أنه لا يجوز أن يعلم بالإستدلال، وذهب شيوخنا إلى أن كل ما يعلم بالإستدلال يجوز أن يعلم بالإضطرار، ويجوز في بعض ما يعلم باضطرار أن يعلم باستدلال، ثم استوفى أدلة القولين وعلل كل واحدٍ، وهذا الكتاب مشتمل على ذكر مسائل الخلاف بين مدرستي البصرية المتمثلة في أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة، والبغدادية المتمثلة في أبي الهذيل وأبي القاسم وغيرهما، وكلها في مسائل علم اللطيف. تمت

وأما الثاني: فلأنه إذا زال العلم بالشيء ضرورة لم يمكنا أن نعلمه إلا بالاستدلال، وأما قوله في أهل الآخرة فباطل لأن الاستدلال لا يصح إلا مع التجويز، وفي ذلك تنغيص على أهل الجنة وتنفيس على أهل النار، لتجويزهم الجميع انقطاع ما هم فيه حال النظر.

أن يخلق فينا العلم بذاته وصفاته، وإذا خلقها كانت ضرورية، وإنما وجب ذلك لأن من قدر على بعض من جنس وجب أن يقدر على جميع ذلك الجنس، وهذا مطرد شاهداً وغائباً، فقد ثبت أنَّه يصح منه أن يخلق فينا العلم بها علمناه استدلالاً وهو المقصود.

قوله: (**وأما الثاني**)، وهو أن ما يعلم ضرورة يجوز أن يعلم دلالة بالشرطين المتقدمين.

قوله: (**فلأنه إذا زال العلم بالشيء ضرورة**).

زَوالُه بأن لا يجدده الله تعالى، أو بأن نفعل من الجهل ما يمنع تجدده إذا كان في مقدورنا من أجزائه ما يزيد على ما وجد فينا من إجزاء العلم، وذلك مع انتفاء إرادة الله مغالبتنا ومنعنا، وإلاَّ فمع إرادته لذلك لا نتمكن من إيجاد ما يمنع تجدده من جهته تعالى.

قوله: (**لم يمكنا أن نعلمه إلاَّ بالإستدلال**).

يعني ولا بد من إمكان العلم به؛ إذ لا معلوم إلاَّ ويصح العلم به، ولا يستحيل إلاَّ العلم باجتماع الضدين ونحوه لما كان اجتماعهما مستحيلاً، والعلم يترتب على المعلوم، فأما ما عدا ذلك فلا وجه لاستحالة علمنا به بالدليل.

قوله: (**وفي ذلك تنغيص على أهل الجنة وتنفيس على أهل النار**).

يعني وذلك لا يجوز في حقهم على ما هو مقرر في موضعه، وقد حكي عن أبي القاسم تجويز الغمّ على أهل الجنة، قيل: وهو مخالفة للإجماع، وحكى عنه الحاكم وعن الإخشيدية تجويز الفزع عليهم، وهذا باطل؛ إذ هو ضرر ليس بمستحق ولا نفع لهم فيه ولا دفع ضرر ولا لطف إذ لا تكليف، ولقوله: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾[النمل:٨٩]، فأما وقوع التنفيس على أهل النار بذلك، فقد قيل: أيُّ تنفيس عليهم، وهم في أطباق النار يضربون بمقامعها

وبعد: فكان يجوز أن لا يختار أهل النار فعل المعرفة، وليس له أن يقول: هم ملجئون إليهـا، لأن الإلجاء ينافي التكليف، وهم عنده مكلفون، وإن كان التكليف في حقهم باطلاً، وإلا وجب أن يكون لهم طريق إلى الانتفاع بما كلفوه، فيؤدي إلى أن يستحق أهل النار ثواباً بالطاعة، وأن يستحق أهل الجنة الذم والعقاب إن عصوا وأن تلحقهم مشقة.

ويتجرعون أنواع العذاب لأجل الوهم الذي لا أمارة له، وليس المنفي عنهم إلاَّ الكف عن العذاب، والتلذذ بالطعام والشراب.

قوله: (**وهم عنده مكلفون**).

وحكي أيضاً عن المجبرة القول بأن الآخرة دار تكليف، والذي يدل على بطلان التكليف في الآخرة وجوه، أحدها ما ذكره في الكتاب من لزوم أن تكون لهم طريق إلى الإنتفاع بما كلفوه، فيؤدي إلى استحقاق أهل النار للثواب وإسقاط توبتهم للعقاب، وذلك لأن وجه حسن التكليف هو التعريض للثواب على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد قامت الدلالة على أن من تاب من أهل النار فلا خلاص له من العذاب والخصم يسلمه، ومن لازم التكليف قبول التوبة، ويلزم أيضاً ما ذكره من استحقاق أهل الجنة للعقاب والذم إن عصوا إذ ذلك من توابع التكليف، ومعلوم أنَّه لا يصح أن يستحقوا ذلك، ويمكن أن يجعل الجنبة الأولى من هذا الوجه وجهاً مستقلاً يختص بأهل النار، والأخرى وجهاً يختص بأهل الجنة.

وثانيها: ما ذكره أيضاً، ويختص بأهل الجنة، وهو قوله (**وأن تلحقهم مشقة**).

وتلخيص هذا الوجه أن يقال: المشقة خاصة التكليف، فما لم يكن فيه أو في سببه أو ما يتصل به مشقة لم يكن التكليف به تكليفاً، وما كان تكليفاً حقيقياً استلزم حصولها؛ لأن ثبوت ذي الخاصة يستلزم ثبوت الخاصة، وكفى بمشقة النظر الموجودة من النفس، والمشقة من حقها أن لا تجامع الثواب، بل من حقه ألا تجامعه المشقة، كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

وقد اعترض هذا الوجه بأن قيل: إنما تحصل المشقة في الدنيا لحصول النفرة عن الفعل

....

المكلف به، فما أنكرتم ألاَّ يفعل الله النفرة لأهل الآخرة عما كلفهم به، فلا تحصل المشقة بفعل النظر ولا بغيره من التكاليف، بل من الجائز إلتذاذهم بأن يخلق الله لهم شهوة متعلقة به كما في شكرهم له تعالى، فإنه واجب عليهم بحكم العقل ولا يستشقونه بل يلتذون به على ما قيل، وكذلك يلتذون بتعظيم الملائكة والأنبياء.

والجواب: أن الشكر الذي ذكره السائل ليس عليهم فيه مشقة فلا يسمون مكلفين به، ولابد مع حكم الخصم بأنهم مكلفون من حصول المشقة؛ إذ هي خاصة التكليف على ما تقدم، فإن اعترف بزوال المشقة فلا تكليف وعاد الخلاف إلى الوفاق.

وثالثها: يختص أهل الجنة أيضاً، وهو أنَّه كان يلزم أن يفعل أحدهم من الطاعات ما يبلغ به ثوابه ثواب بعض الأنبياء، والإجماع منعقد على خلافه.

فإن قيل: مثل هذا يلزمكم في الدنيا لو كانت مدة النبي قصيرة وعمر بعض المؤمنين عمراً طويلاً مع إقباله على الطاعات.

قيل له: إنَّه وإن عمر ما عمر في الدنيا فإن أيامها قصيرة بخلاف الآخرة، فإنه لا غاية لها فيكثر ثواب هذا المطيع ويتضاعف على مرور الأزمنة فيؤدي إلى ما قلناه.

وقد احتج أبو القاسم بوجهين:

أحدهما ذكره السيد الإمام وتحقيقه أن يقال: إن هذه العلوم الحاصلة لنا بديهة، وعن مشاهدة وخبرة وأخبار لا يصح من أحدنا الإستدلال عليها بلا خلاف، فكذلك يجب فيما علمناه دلالة ألا يصح أن يخلق فينا العلم الضروري به.

والجواب عليه من وجوه، أحدها: أنَّه جمع بين أمرين من غير علة جامعة، بل الأصل والفرع متعاكسان في العلة والحكم، فالعلة في الضروري كونه معلوماً ضرورة، والحكم ألا تعلم إلاَّ ضرورة، والعلة في الإستدلالي أنَّه معلوم استدلالاً، والحكم ألا يعلم إلاَّ استدلالاً.

....

قيل[1]: ولأبي القاسم أن يقول: بل العلة واحدة هي كون الشيء معلوماً من جهة، والحكم ألا يعلم إلاَّ من جهته تلك، وهذه العلة موجودة فيما علم ضرورة واكتساباً فيوجد الحكم فيهما على سواء.

وثانيها: أن يقال: إن المعلوم ضرورة قد يعلم دلالة، كالعلم بأن زيداً في الدار بالمشاهدة ويخبر نبي صادق.

وثالثها: أن المعلوم ضرورة إنَّما استحال أن يعلم دلالة لا للعلة الَّتِي ذكرها بل لأن من حق النظر التجويز، والمعلوم يستحيل أن يكون مجوّزاً سواء كان معلوماً ضرورة أو دلالة.

ورابعها: أن الذي ذكره من المعلومات ضرورة، وقاس[2] عليه من البديهيات ونحوها إنَّما لم يصح الإستدلال عليها لأن الإستدلال عليها لا يكون إلاَّ مع عدم العلم بها، ومع عدم العلم بها لا يكون عاقلاً، ومع كونه غير عاقل لا يصح منه الإستدلال، وليس كذلك ما علم دلالة فإن العلم به ضرورة لا يؤدي إلى دور، وهذه الوجوه كلها أشار إليها السيد الإمام.

الوجه الثاني: مما احتج به أبو القاسم، ذكره الإمام يحيى في (التمهيد) وهو أنَّه لو صح أن يفعل الله فينا علماً ضرورياً بما نعلمه استدلالاً لصح منه تعالى أن يفعل فينا العلم بصفة الشيء باضطرار، ونعلم ذاته بضرب من الإستدلال حتَّى نعلم وجود زيد بخبر نبي ويُعرف كونه قادراً باضطرار، وهذا محال.

قلت: وهذا الإحتجاج مبني على أصل متفق عليه، وهو المنع عن العلم بالذات استدلالاً وبصفتها ضرورة إلاَّ ما ذكره قاضي القضاه في شرح الجامع الصغير على ما حكاه ابن متويه من تجويز العلم بالذات اكتساباً وبالحال ضرورة، وأبطله بأنه كان يلزم إذا أدخلنا على أنفسنا شبهة فزال عندها العلم بالذات أحد باطلين، إما بقاء العلم الضروري بالحال وهو محال مع

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام.

(٢) ـ في (ب): والتي قاس عليها.

....

زوال العلم بالذات، وتعذره معلوم ضرورة، أو انتفاء العلم الضروري بالشبهة وهو لا يصح.

قال الشيوخ: ويجوز أن تعلم الذات ضرورة وصفتها ضرورة، أو ضرورة وصفتها دلالة، أو دلالة وصفتها دلالة.

فأجاب الإمام عن أصل الشبهة: بأن العلم بكون زيد قادراً يتضمن العلم بوجوده ضرورة مستحيل حصول العلم بكونه قادراً باضطرار عند عدم العلم بوجوده ضرورة، وهو جواب حسن.

وأما الجمهور فيجيبون أن هاهنا مانعاً من حصول العلم الضروري بالحال مع العلم الإستدلالي بالذات، وهو ما قررناه آنفاً، بخلاف ما لم يحصل فيه هذا المانع كالعلم به تعالى وبصفاته ضرورة بعد العلم به، وبها دلالة.

فائدة:

قال بعض أصحابنا: هذان المذهبان لأبي القاسم، وهما القول بأن ما يعلم دلالة لا يصح أن يعلم ضرورة، والقول بتكليف أهل الآخرة فيهما بعد عن الصواب كثير وفسادهما ظاهر، ولا سيما القول ببقاء التكليف لأهل الآخرة، فإنه قول يقرب أن يكون خلاف إجماع الصدر الأول والتابعين، وخلاف ما يعلم من الأخبار النبوية والآثار.

فصل/ وللعلم بكونه علماً حال تثبت بالفاعل

وقيل: حكم وقيل: لا حكم ولا حال.

لنا: أنه قد شارك سائر الاعتقادات في كونه اعتقاداً ومتعلقاً وموجباً لمن اختص به وانفرد باقتضائه لسكون النفس، فلا بد من أمر له تثبت التفرقة، وهو إما فاعل ولا يصح لفقد الاختيار، وإلاَّ صح أن يجعل الجهل كذلك، وإما معنى، وهو باطل /٨١/ لفقد الاختصاص والمخصص، وإما حكم،

(**فصل**: قوله: (**وللعلم بكونه علماً حال تثبت بالفاعل**).

هذا ما ذكره الشيخ أبو عبد الله وذهب إليه وصححه ابن متويه، وكلام قاضي القضاة مختلف فربما ساعد أبا عبد الله وربما نفى هذه الحالة وأثبت له حكماً.

قوله: (**وقيل لا حال ولا حكم**). هذا قول متأخري المتكلمين وهو المحكي عن الشيخين أيضاً، وهذا مع الإتفاق على أنَّه لا يكون علماً إلاَّ إذا فعله الفاعل عقيب أحد الوجوه المذكورة إلاَّ خلاف أبي القاسم وهو شاذ.

قوله: (**ومتعلقاً**).

لا كلام في مشاركته لها في التعلق، وهي النسبة الَّتِي يسميها المتكلمون التعلق العام وانفرد بالتعلقين الآخرين.

قوله: (**وموجباً لمن اختص به**).

أي كونه معتقداً كسائر الإعتقادات، لكنه لا يوجب إلاَّ كونه معتقداً للشيء على ما هو به.

قوله: (**لفقد الإختصاص والمخصص**).

أما هذا الإختصاص فظاهر؛ لأن الإختصاصات خمسة وهي منفية هاهنا، وسيأتي بيانها.

وأما فقد المخصص فلأنه ليس إلاَّ الفاعل الذي يخصص هذا المعنى بهذا المحل على رأي بعضهم، ولو جاز أن يوجد الفاعل معنىً ويُخصصه بالعلم فيقتضي العلم لأجل ذلك المعنى

وهو باطل لأنا نعلم هذه التفرقة من دون اعتبار غير، ولا ما يجري مجراه.

وإما صفة واجبة وهو باطل لمشاركة سائر الاعتقادات له في ذلك.

سكون النفس لصح أن يوجده ويخصصه بالجهل، فيقتضي الجهل لأجله سكون النفس وهو محال.

قوله: (**لأنا نعلم هذه التفرقة من دون اعتبار غير ولا ما يجري مجراه**).

فيه سؤال وهو أن يقال: كيف يصح ذلك وأنت لا تعلم المفارقة إلاَّ بين غيرين، فإنه لو لم يعلم التقليد والتبخيت ونحوهما لم يعلم مشاركة العلم لهما في شيء ولا مفارقته في شيء؟

والجواب: أن مراده أنا نعلم كون العلم علماً من دون اعتبار غير، والذي وقع النزاع فيه كونه علماً فمنهم من قال: إن له بكونه علماً حكماً، ومنهم من قال: إن له بكونه علماً صفة، فأبطل الأول بأنا نعلم كونه علماً وهو الذي به فارق غيره من الإعتقادات، ولأجل كونه علماً اقتضى سكون النفس من دون اعتبار غير أو ما يجري مجراه، وذلك يبطل أن كونه علماً حكم؛ إذ الحكم لا يعلم إلاَّ كذلك على ما سيأتي في الصفات والأحكام إن شاء الله تعالى.

قوله: (**وإما صفة واجبة وهو باطل لمشاركة سائر الاعتقادات له في ذلك**) .

أراد بالصفة الواجبة الذاتية والمقتضاة، وفيه سؤال وهو أن يقال: ما يريد بمشاركة سائر الإعتقادات له في الصفة الواجبة، هل في جنسها وما يماثلها فذلك يقتضي كونه مثلاً للإعتقادات، أو في صفات ذاتية أو مقتضاة على سبيل الجملة من غير أن تكون هي وصفاته الذاتية والمقتضاة في حكم المتماثلة، فذلك مسلم لكن ليس يجب إذا أوجبت العلة حكماً لصفتها المقتضاة أن يوجبه ما كان من المعاني له صفة مقتضاة مطلقاً؟

والجواب من وجهين أحدهما: أن مراده مشاركة سائر الإعتقادات له في جنس صفته الذاتية وصفته المقتضاة وما يجري مجرى المماثل لهما، وذلك لأن التقليد والتبخيت إذا تعلقا بمتعلق العلم على أخص ما يمكن صارا مثلين له، ولا خلاف في ذلك إلاَّ لأبي القاسم؛ لأنَّه

وإما صفة جائزة وهو المطلوب.

يعتبر في المثلين أن يتفقا من كل وجه حتَّى أنَّه يقول: إن الحركة القبيحة تخالف الحسنة وإن اتحدت الجهة، والعلم والتقليد ليسا متفقين من كل وجه، فإذا كانا مثلين له على ما يقوله الجمهور صارا مختصين بمثل صفته الذاتية وصفته المقتضاة، وحينئذ يستقيم الكلام، وصح أنَّه لو اقتضى سكون النفس لصفته الذاتية أو المقتضاة وجب ذلك في التقليد المتلعلق بمتعلقه على أخص ما يمكن؛ إذ هو مختص بمثل صفته الذاتية وبمثل صفته المقتضاة.

الوجه الثاني من الجواب أن يقال: ولو قدرنا أن الإعتقادات لم تشاركه في مثل صفته المقتضاة والذاتية فإنه يلزم أن ما أوجبه العلم لصفته المقتضاة أوجبته سائر الإعتقادات لصفاتها المقتضاة وإن كانت مخالفة لصفته المقتضاة؛ لأن الإيجاب يرجع إلى الجنس والنوع، وهو وهي من جنس واحد على ما تقدم، ألا ترى أن الإعتماد لما اوجب اعتماداً وكوناً وصوتاً، وكان إيجابه لذلك لأجل صفته المقتضاة وجب في كل اعتماد أن يوجب كما أوجب وإن كان مخالفاً له لما شاركه في الجنس، وكذلك القُدر اشتركت في الإيجاب وإن كانت صفاتها المقتضاة مختلفة لما كانت من نوع واحد، فأما غير جنسه ونوعه فلا يلزم فيه ذلك.

قوله: **(وإما صفة جائزة وهو المطلوب).**

قد اكتفى في صحة ذلك ببطلان سائر ما يلتبس الحال فيه ويتوهم أنَّه يوجب سكون النفس لأجله وإن لم تكن قسمة حاصرة، ويرد على هذه الجملة سؤال وهو أن يقال: فيلزمكم أن يكون الإلتزاق مفارقاً لسائر التأليفات بصفة، والعلم الجلي مفارقاً للخفي بصفة، والباقي مفارق لما لا يبقى بصفة، والألم الموجود في الحي مفارق للألم الموجود في الجماد بصفة، إذ حصل التألم به دون ما في الجماد، كما أوجبتم مفارقة العلم لغيره بصفة.

والجواب: أن ما عدده السائل لم يفترق هو وما يرجع إلى نوعه إلاَّ لأمور معقولة فلا يحتاج إلى إثبات صفات لها لأجل تلك المفارقات، أما الإلتزاق فلمقارنة الرطوبة واليبس له، وأما الجلى فلأمر يرجع إلى وضوح طريقه فيخالف الضروري في ذلك الإستدلالي، وأما الباقي

....

فلاستمرار صفة الوجودية، وأما الألم الموجود في الحي فحصول التألم به لمقارنة الحياة له دون الجماد.

وسؤال آخر: وهو أن يقال: قولكم بأن العلم أوجب السكون لصفة جائزة تنقض أصلاً من أصولكم، وهو أن الإيجاب لا يكون إلاَّ لأجل الصفة المقتضاة، وأنه من أحكامها الخاصة لها، ثُمَّ كان يلزمكم صحة أن يوجد الفاعل العلم ولا يجعله على تلك الصفة فلا يقتضي سكون النفس، فإن قلتم: لا يصح منه إيجاد العلم إلاَّ على أحد الوجوه، ومع وقوعه على أحد الوجوه لابد من حصول تلك الصفة له، قلنا: مسلم أنَّه لا يوجد علماً إلاَّ مع وقوعه على أحد الوجوه، لكن إيقاعه له على أحد الوجوه لا يخرجه عن التخيُّر في إيقاع الصفة وعدمه؛ لأن الذي يخرج الفاعل عن الإختيار إيجاد السبب إن كان ذلك المقدور مسبباً، والوجوه ليست بأسباب وصفة العلم ليست بمسبب، إذ المسبب ذات، أو إيقاع المقتضى إن كان ذلك الذي يتعلق به صفة، وليست الوجوه بمقتضيات لتلك الصفة على أن المقتضى لا تعلق له بالفاعل سواء كان مقتضى عن صفة بالفاعل أولا كالمعلول.

فائدة:

لما ذهب الشيخ أبو عبد الله إلى إثبات هذه الحالة الجائزة للعلم جعل العلم موجباً لسكون النفس ولصحة أحكام معلومة إذا كان مقدوراً للمختص به يقبل الأحكام لأجل هذه الحالة الجائزة، فأثبته موجباً لحكمين بواسطتها، وقال قاضي القضاة: يوجب السكون لحالة ترجع إليه، ويصح به الفعل المحكم لكون الفاعل ساكن النفس لا لأمر يرجع إلى العلم، ولما ذهب الشيخان إلى نفي هذه الحالة جعلا إيجابه لسكون النفس لوقوعه على وجه، ذكر معناه في (شرح العيون).

فصل/والمؤثر في هذه الحالة هو الفاعل للاعتقاد

بواسطة وقوعه على أحد الوجوه التي سنذكرها؛لأنه إما أن يكون علماً لجنسه أو لصفة جنسه كما يقوله الشيخ أبو القاسم، أو لوجوده أو لحدوثه على وجه، أو لمعنى أو لمجرد اختيار الفاعل، أو بالفاعل بواسطة أحد هذه الوجوه المذكورة. والأربعة الأقسام الأولة باطلة لحصولها في سائر الاعتقادات. والخامس باطل لفقد الاختصاص، والسادس باطل، لفقد الاختيار عند زوال الوجوه، والسابع وهو المطلوب.

(**فصل: والمؤثر في هذه الحال هو الفاعل للإعتقاد**)

قوله: (**إما أن يكون علماً لجنسه**).

أي لكونه اعتقاداً ـ يعني ويكون كونه اعتقاداً صفة ذاتية ثابتة لأجناس الإعتقاد.

قوله: (**أو لصفة جنسه**).

يعني ويكون كونه علماً مقتضى عن صفته الذاتية الَّتِي عبر عنها بصفة الجنس، وإن كانت صفة الجنس قد تطلق على الصفة المقتضاة.

قوله: (**كما يقوله الشيخ أبو القاسم**).

هذا أصل لأبي القاسم مطرد في مواضع متعددة من الصفات والأحكام، فإنه يقول: إن العلم علم لعينه وجنسه، والصدق صدق لجنسه وعينه، والخبر خبر لعينه وجنسه، وكذلك الأمر والكذب والحسن والقبيح والظلم والعبث.

قال الحاكم في (شرح العيون): والخلاف يقع في موضعين إن قال: العلم علم لذاته كالسواد سواد لذاته فهذا خلاف[1] معنى، وإن قال: إنَّه علم لا لمعنى فنحن نوافقه فيه إلاَّ أنَّه

---

(١) ـ قال أبو رشيد في مسائل الخلاف: ذهب شيوخنا إلى أن العلم لا يجوز أن يكون علماً لوقوعه على وجه، وقال أبو القاسم: أن العلم يكون علماً لعينه والأقرب أن يكون الخلاف في أن العلم هل يكون علماً لعينه أم لا واقعاً في عبارة لأجل أن أبا القاسم يريد بقوله: أن العلم علم لعينه أنه علم لا لمعنى ونحن أيضاً نقول بأن العلم علم لا لمعنى، وإنما يقع الخلاف في المعنى إذا عللنا كونه علماً بوقوعه على وجه من الوجوه التي تذكرها وهو يمنع من ذلك أهـ وقد ألم الإمام عليه السلام بما نقله عن الحاكم بهذا والله أعلم تمت.

فصل/والوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً ستة:

أحدها: وقوعه عقيب النظر، والواسطة هنا هو النظر عند ابن متّويه وكونه ناظراً عند أبي رشيد

أخطأ في العبارة، والأقرب أن خلافه من هذا الوجه.

قوله: (**والسابع وهو المطلوب**).

يعني وهو أن المؤثر في الحالة هو الفاعل بواسطة أحد هذه الوجوه، وقد تقدم ما في ذلك من الإشكال.

(**فصل**: قوله: (**والوجوه الَّتِي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً ستة**).

ثلاثة اتفق عليها الشيخان والجمهور وهي الأولى منها، ووجهان زادهما أبو عبد الله وهما الرابع والخامس، وأما السادس فخرج على مذهب أبي هاشم، ويصح جعل الإعتقاد علماً لإيقاعه بكل واحد منها من الواحد منا، ولا يصح إيقاع الله الإعتقاد علماً إلاَّ من وجه واحد، وهو الوجه الثالث. فالوجه الأول وقوعه عقيب النظر والواسطة هنا، أي الذي أثر الفاعل في صفة العلم بواسطته هو النظر عند القاضي وابن متويه وغيره من تلامذته، وهو الذي يقضي به كلام السيد الإمام. قالوا: ولا مانع من أن يفارق النظر غيره من الأسباب بأن أثر في نفس المسبب وهو الإعتقاد، وفي وقوعه على وجه وهو كونه علماً، وأن يفارق غيره مما يؤثر في وجوه الأفعال بأنه متقدم على الإعتقاد مع إيجابه وقوعه على وجه، وليس كذلك ما يؤثر في الحسن والقبح ونحوهما من وجوه الأفعال فإنه لا بد من مقارنته، وذهب الشيخ أبو رشيد[1] إلى أن المؤثر في كون الإعتقاد علماً كون الناظر ناظراً وهي الصفة الموجبة عن النظر، وقد جرى لابن متويه مثله لأنَّه قال مستدلاً على أن لأحدنا بكونه ناظراً حالاً راجعه إلى الجملة.

---

(١) ـ أبو رشيد هو سعيد بن محمد بن حسن بن حاتم النيسابوري ، أبو رشيد ، أخذ عن القاضي عبدالجبار وهو صاحب كتاب الخلاف بين البصريين والبغداديين ، وله ديوان الأصول ، قال في طبقات المعتزلة : واليه انتهت الرئاسة في المعتزلة بعد قاضي القضاه وهو جذوه من ناره وغرفه من بحره خليفته في حياته القائم مقامه بعد وفاته ، تمت.

حجة ابن متويه: أنه لو كان المؤثر كونه ناظراً للزم إذا فعل الله في أحدنا نظراً، وكان العلم الحاصل عنه من فعله تعالى أن تكون قد أثرت صفة أحدنا في فعل الله تعالى.

وأجيب عن أبي رشيد: بأن الصفة إنما تؤثر حيث يمكن تعليق الحكم بها لا في كل موضع، وهاهنا قد صار وقوعه من فعل الله وجهاً في كونه علماً فلم يمكن تعليق ذلك في الصفة وهذا حسن، لكنه لا يكفي في الدلالة على أن الصفة هي المؤثرة[1]،وإن كفى في جواز ذلك وفي تضعيف استدلال ابن متويه رَحِمَهُ اللهُ تعالى

وبعد: فإذا ثبت أن لكونه ناظراً تأثيراً في وقوع الإعتقاد علماً فيجب رجوعه إلى صفة الجملة، وهذا خلاف ما نص عليه.

قوله في حكاية حجة ابن متويه: **(أن تكون قد أثرت صفة أحدنا في فعل الله)**.

إنَّما جعلها صفة للواحد منا؛ لأن النظر وإن كان من فعله تعالى على التقدير المذكور فالصفة الموجبة عنه لا يجوز أن تكون له تعالى؛ لأن النظر علة والعلة لا توجب إلاَّ مع الاختصاص وهو مختص بنا دونه، فكان إيجابه الصفة لنا كما لو خلق فينا إرادة فإنها توجب كوننا مريدين لا كونه مريداً، ثُمَّ إنَّه لا يجوز أن يكون تعالى مفكراً؛ إذ كونه مفكراً يستلزم كونه مجوزاً وهو محال في حقه تعالى.

وتلخيص حجة ابن متويه أن يقال: إذا أحدث الله في أحدنا نظراً فلا بد أن يكون العلم الحاصل عنه من فعله تعالى؛ لأن فاعل السبب فاعل المسبب، وإذا كان ذلك من فعله تعالى لم يجز أن تؤثر فيه صفتنا وهو كوننا ناظرين؛ لأنَّه لا يؤثر في صفة لذات من دون واسطة معنى إلاَّ فاعلها، ألا ترى أنه تعالى لو أوجد صيغة الإخبار عن كون زيد في الدار لم يؤثر كوننا مريدين في كونها خبراً عن زيد بن عبد الله دون زيد بن خالد.

---

(١) ـ حقيقة المؤثر على الجملة عندهم هو كل شيء يظهر به حكم أو صفة، اهـ فالفاعل والسبب يظهر بينهما صفة الوجود والعلة منها ما يظهر به صفة فقط وهي الأكوان، ومنها ما يظهر به حكم فقط وهو الإعتماد والتأليف والرطوبة واليبوسة، ومنها ما يظهر به حكم وصفة وهي الحياة والقدرة والإعتقاد والنظر والظن والشهوة والنفرة والإرداة أهـ من المؤثرات للرصاص ومن شرحه للبكري تمت.

فإذاً الأولى في الاستدلال أن يقل أن النظر إذا أثر في الصفة فهو مؤثر في ما تؤثر فيه الصفة إن ثبت لها تأثير، وأيضاً فإذا أثر في الاعتقاد كان أولى أن يؤثر في وقوعه على وجه كسائر وجوه الأفعال.

قوله: (**فإذاً الأولى في الإستدلال**). أي لمذهب ابن متويه والجمهور.

قوله: (**فهو مؤثر فيما تؤثر فيه الصفة إن ثبت لها تأثير**).

يعني لأن الأولى إضافة التأثير إلى الذوات، ولهذا أضافوا تأثير المقتضي في المقْتَضَى إلى الذات المختصة بالمقتضي، وقالوا: إنَّما يجري المقتضي مجرى المؤثر مع أن الذات غير موجبة للمقتضى فأولى أن يضاف تأثير الصفة إلى ما هو موجب لها.

قوله: (**كسائر وجوه الأفعال**).

يعني ككون الكلام خبراً أو أمراً، وكون الفعل طاعة ونحو ذلك، فإن الذي أثر في كون الكلام خبراً هو الذي أثر في ذاته وهو الفاعل لا غيره، بحيث أنَّه لا يصح من غيره التأثير في كونه خبراً، ولكنه يقال: تأثيره في كونه خبراً بواسطة كونه مريداً فكذلك يكون النظر مؤثراً في كون الإعتقاد علماً بواسطة الصفة الموجبة عنه، ويجاب: بأنا لو قدرنا أن النظر لا يوجب صفة لم يمتنع تأثيره في كون الإعتقاد علماً، فثبت أن تأثيره في ذلك من غير واسطة، وقد أورد على مذهبي ابن متويه وأبي رشيد سؤال وهو أن قيل: إن جعلكم للنظر أو لكونه ناظراً مؤثراً في وقوع الإعتقاد علماً يوجب عليكم أن تجعلوه هو أو الصفة الصادرة عنه مقارناً لوقوع العلم؛ لأن من حق المؤثر في وقوع الذات على وجه المقارنة، كما قلتم في الإرادة إنَّها لا تؤثر في وقوع الكلام على وجه وهو كونه خبراً إلاَّ إذا قارنته، ومعلوم أن النظر وكونه ناظراً لا يصح مقارنتها للعلم لوجوب مقارنتها للتجويز. وأجيب: بأن النظر سبب في العلم، وعند حصول السبب قد صار المسبب في حكم الحاصل فكأن الإقتران حاصل، وكذلك كونه ناظراً لأن الصفة ثبتت حال ثبوت المؤثر فيها وهو النظر.

وأورد سؤال خاص على مذهب ابن متويه وهو: أنَّه يلزمه أن تكون صفة العلم الجائزة

الوجه الثاني: أن يقع عقيب تذكر النظر والاستدلال كعلم المنتبه من رقدته، والمؤثر هنا إما أن يكون نظراً مستأنفاً، أو النظر الأول أو تذكره، والأول باطل؛ لأن العلم يحصل أول حالات الانتباه والنظر يحتاج إلى وقت ممتد، ولأن أحدنا لا يجد نفسه ناظرة،

موجبة عن النظر فيكون المعنى علة في ثبوت صفة لمعنى آخر، وهذا لا يصح.

وأجيب: بأن المراد بجعله مؤثراً أنَّه كالآلة والمؤثر في الحقيقة هو الناظر، لكنه جعله ابن متويه مؤثراً بواسطة النظر لا بواسطة كونه ناظراً، والسائل توهم أنَّه جعل المؤثر النظر من غير أن يكون للناظر تأثير وليس كذلك.

(الوجه الثاني: أن يقع عقيب تذكر النظر والإستدلال).

ومرادهم بتذكر النظر العلم بأنه قد كان نظر واستدل، والعلم بذلك ضروري، وأن يظن مع ذلك العلم أنَّه كان معتقداً ساكن النفس، ولا بد أن يكون في نفس الأمر قد كان حصل له العلم عن ذلك النظر المتذكر، وقد اختلفوا في كيفية حصول العلم عن التذكر، فالذي عليه الجمهور أن التذكر على الصفة الَّتِي ذكرنا تدعوه إلى فعل اعتقاد للأمر الذي يذكر النظر المؤدي إلى العلم به، ويكون ذلك الإعتقاد علماً لحصوله على ذلك الوجه، وحُكي عن الشيخ أبي علي أن التذكر يولد العلم كالنظر، وحُكي عنه الرجوع إلى المذهب الأول، واختلفوا أيضاً فقال القاضي وهو أحد قولي أبي هاشم: يفعله بعد الإنتباه؛ إذ التذكر داع والداعي من حقه التقدم، وقال أبو هاشم في أحد قوليه: يفعله حال الإنتباه؛ لأن السهو الذي هو النوم أبطله، فلما زال فعله في الحال فبقي بناءاً على مذهبه.

قال الفقيه قاسم: ولا بد من تقدم هذا التذكر ومقارنته فيكون التذكر وهو علمه بأنه قد كان نظر وظنه؛ لأنَّه قد كان معتقداً ساكن النفس متقدمين على هذا الإعتقاد من حيث أن من حق الداعي أن يتقدم، ومقارنين من حيث أن من حق ما يؤثر في وقوع الشيء على وجه أن يقارنه، وهذا كما يقال في الإرادة إذا أثرت في كون الكلام خبراً فإنه يجب مقارنتها من حيث أنَّها تؤثر في وقوع الكلام على وجه، وإنَّما لم يجب تقدمها مع ذلك ووجب تقدم التذكر مع مقارنته لأنَّه

والثاني باطل لأن النظر إنما يولد في ثاني وجوده، وهاهنا أوقات كثيرة، بقي أن يكون المؤثر تذكره للنظر وتأثير التذكر إنما هو على جهة الدعاء لا على جهة الإيجاب؛ لأن الذكر علم ضروري، فلو أوجب لكان علم المنتبه من فعل الله تعالى، ولأن الذكر قد يكون من مجموع أمور، فلا يصح تأثيرها في شيء واحد

أيضاً داع وليست كذلك، وقد أوضح المصنف رحمه الله أن النظر لا تأثير له هاهنا، وما ذكره يمنع من تأثيره في نفس اعتقاد المتذكر، وفي كون اعتقاده علماً.

قوله: (**وهاهنا أوقات كثيرة**).

يعني فلا يصح أن يكون النظر المتقدم مؤثراً مع تقدمه بأوقات وإلاَّ لزم صحة أن ينظر أحدنا ثُمَّ يقف سنة أو أكثر فيحصل له علم عن ذلك النظر، فكان يلزم أن لو حصلت شبهة عقيب النظر ألا يمنع من توليده للعلم؛ لأن وقت توليده له متاخر، فأما تقدمه بالوقت الأول فلأنه حصل مانع من توليده فيه، فجعل في الثاني ولا يتعدى إلاَّ لدليل، وإلاَّ لم يكن حصوله منه في الثالث بأولى من حصوله في الرابع وما بعده، ولا يمكن أن يدعي أن المولد للعلم حال الإنتباه نظر حال النوم؛ لأن النظر الذي يولد العلم لا يتأتى إلاَّ من كامل عقل وكمال العقل مفقود حال النوم.

قوله: (**لكان علم المنتبه من فعل الله تعالى**).

يعني لأنَّه يكون التذكر سبباً فيه؛ إذ هو ذات أوجبت ذاتاً أخرى، وفاعل السبب فاعل المسبب كما سيأتي، فكان يلزم كون علم المنتبه ضرورياً مع أنَّه ليس بصفة العلم الضروري.

قوله: (**ولأن الذكر قد يكون من مجموع أمور**).

أي مجموع علوم وظن كالعلم بأنه قد كان نظر واستدل وعلمه بالمقدمات، وقد يقترن بذلك علمه بالوقت الذي نظر فيه والمكان، وظن أنَّه قد كان معتقداً ساكن النفس، وإذا اجتمعت وحصل العلم عنها على جهة السببية يلزم[1] أن يكون المسبب صادراً عن أسباب

---

(١) ـ في (ب): لزم.

....

كثيرة؛ إذ لا مخصص لأحدها بأن يكون سبباً دون الآخر، وقد مثل الشيخ أبو علي حصول العلم عن التذكر من دون احتياج إلى نظر آخر بالمسافر إذا طلب كنّاً عند أن أصابة برد، فإذا وجده بسؤال أو غيره ثُمَّ دفع إلى ذلك في وقت آخر فإنه لا يحتاج إلى الطلب الذي فعله أولاً، ومثله أبو هاشم بما يقارب ذلك، وقد يعترض هذا الوجه بأمور منها أن ما يفعله أحدنا للداعي قد يجوز تغير داعيه فينصرف عن فعله، ومعلوم أنَّه لا ينصرف عند التذكر من هذا العلم، وإن حصل من الصوارف أبلغها وهو اعتقاد ضرر عظيم يدخل عليه لأجل ذلك الإعتقاد مع أن من حق الصارف أن يمتنع معه حصول الفعل، فلم يبق إلاَّ أحد أمرين، إما أن يجعل موجباً عن النظر، أو يجعل موجباً عن التذكر لوجوب حصوله عنده، وأجيب: بأن ظن الضرر لا يكون صارفاً عن الإعتقاد كاعتقاد التوحيد والعدل، فإن أحدنا وإن خشي القتل إن اعتقد التوحيد لم يصرفه ذلك عن اعتقاده، وإنَّما الذي يكون صارفاً عن العلم وداعياً إلى الجهل ورود شبهة قادحة، ولو وردت على المتذكر لم يفعل العلم، ومنها ما أنكرتم أن هذا التذكر ليس للنظر بل لأنَّه كان عالماً بذلك المعلوم، وأجاب ابن متويه بأنه ملزم أن يكون قد علم ذلك المعلوم ضرورة، وهو بناء على أن العلم بالعلم علم بالمعلوم، وليس بصحيح على ما سيأتي.

فالأولى أن يقال: إنا فرضنا الكلام فيما إذا تذكر النظر ففعل اعتقاداً، وأما إذا تذكر العلم فسيأتي الكلام عليه.

ومنها أن المتذكر الذي صفته ما ذكرتم إذا فعل الإعتقاد الذي ذكرتم بعد التذكر لا بأس أن يكون اعتقاده الذى يفعله جهلاً؛ إذ ليس معه إلاَّ ظن أنَّه كان معتقداً ساكن النفس، والظن لا يقطع بصحة ما تناوله فيكون إقدامه عليه قبيحاً.

وأجيب بما حاصله: أن ظنه لسكون النفس من قبل وعدم علمه في ذلك الإعتقاد لوجه من وجوه القبح كاف في حسن إقدامه عليه كما ثبت مثله في المباحات الَّتِي ينتفع بها، فإنه لما علم

الوجه الثالث: أن يقع من فعل العالم بالمعتقد كالعلم الذي يفعله الله تعالى في أحدنا، وكما إذا فعل أحدنا في نفسه اعتقاداً مبتدأ بما هو عالم به،

حصول نفع فيها كعلمه بحصول نفع في هذا الإعتقاد وهو التخلص من مسلك الشك والحيرة ولم يعلم فيها وجهاً من وجوه القبح حسن إقدامه عليها، وهذا بخلاف المخبر إذا لم يعلم كون خبره صدقاً ولم يعلم كونه كذباً، فإنه لا يجوز الإقدام عليه لجواز كونه كذباً، وهذا الإعتقاد قد أمن كونه[1] جهلاً من حيث أسند إلى ما اقتضى سكون نفسه من قبل، وفيه نظر ولم يعتبره الفقيه قاسم وغيره[2] مع الإيراد للسؤال ولا أجابوا عنه بجواب.

وأقول: إن الأولى في الجواب أن هذا السؤال غير وارد على هذا الوجه في التحقيق؛ لأن المراد هاهنا أنَّه إذا وقع هذا التذكر وفعل اعتقاداً كان علماً ووجد علامة العلم فيه من سكون النفس، والكلام في أنه هل يحسن منه الإقدام عند ذلك التذكر أو لا كلام آخر لا تعلق له بما نحن فيه.

الوجه الثالث قوله: (**أن يقع من فعل العالم بالمعتقد**).

أي الاعتقاد فيكون علماً، وله مثالان من فعله تعالى، ومن فعلنا، أما مثاله من فعله فالعلوم الضروريات الَّتِي يفعلها فينا فإنها اعتقادات واقعة على هذا الوجه فكانت علوماً.

وأما مثاله من فعلنا فقوله: (**وكما إذا فعل أحدنا اعتقاداً مبتداءً بما هو عالم به**). وذلك كما إذا شاهد أحدنا زيداً في الدار، فإنه يعلم كونه فيها ضرورة فلو حصل له داع إلى أن يفعل اعتقاد كونه في الدار ابتداءً، إذ لا يصح النظر في تلك الحال ففعله، فإنه يكون علماً لوقوعه من العالم بالمعتقد، وقد منع ابن الراوندي[3] من علم الشيء بالضرورة والإكتساب وهو باطل إذ لا تضاد.

---

(١) ـ في (ب): قد أمن من كونه.

(٢) ـ الإمام يحيى.

(٣) ـ هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي من أهل الطبقة الثامنة من المعتزلة ألحد في الدين وتزندق وصنف كتباً في الإلحاد، وصنف لليهود والنصارى والثنوية وأهل التعطيل، وصنف فضائح المعتزلة، ورد عليه أبو الحسين الخياط بكتاب الإنتصار=

فإن ذلك يؤثر في كونه علماً تأثير دعاء أيضاً؛

ولأبي علي أصلان يمنعان من هذا المثال، أحدهما أنَّه يقول: لا يجوز أن يفعل أحدنا علماً بما هو عالم به ضرورة؛ لأن علمه الضروري يمنعه من الجهل، وإذا منعه من الجهل منعه من العلم؛ لأن المنع عن الشيء منع عن ضده.

الثاني أنَّه يقول: لا يجوز أن يعلم المعلوم الواحد بأكثر من علم واحد على ما سيأتي، فلا يتأتى هذا الوجه على قوله في حق الواحد منا؛ لأنَّه لابد فيه من أن يقارن علمه الأول بالمعتقد علمه الثاني الذي يكون الأول وجهاً في كونه علماً؛ إذ لا يؤثر في كونه علماً إلاَّ مع المقارنة، وذلك لا يتأتى على أصله فيكون هذا الوجه عنده خاصاً لله تعالى، وإن كان قد ذكر أبو علي أن من نظر فعلم ثُمَّ جدَّد العلم حالاً بعد حال فاعتقاده هذا الذي يجدده يصير علماً لكونه عالماً بالمعتقد، وبنى عليه صاحب الغياصة وجعله مثالاً لما يفعله العالم بالمعتقد، قال قاضي القضاة: وهذا غير صحيح؛ لأن علمه بالمعتقد إنَّما يؤثر في كون الاعتقاد علماً متى كان عالماً في الحال الذي يفعل فيه نفس الإعتقاد لا مثله، فإذاً لا يصح أن يصح اعتقاده في الثاني علماً لكونه عالماً في الأول ويفارق النظر؛ لأنه استحال وجوده مع العلم، قال القاضي: فإذاً إنما يفعل العلم ويجدده حالاً بعد حال لتذكر النظر كما يفعله المتنبه.

قال الفقيه قاسم: ومجرد المقارنة كاف في وقوع الاعتقادات علوماً؛ لأن ذلك غير داعٍ بخلاف تذكر النظر.

قوله: (**تأثير دعاء أيضاً**).

يقال: هذا خلاف ما ذكره الفقيه قاسم، وعلى هذا يجب تقدمه ومقارنته، ويمكن التلفيق بينهما فنقول: لم يُرِد الفقيه قاسم نفي وجوب دعا العلم بالمعتقد للعالم به إلى فِعل اعتقاد آخر

والبيتان أكبر دليل على سخافته، ويستشهد بها البيانيون في باب المسند إليه أن يكون باسم الإشارة لكمال العناية بتميزه أكمل تميز بحكم بديع فقوله (هذا الذي) كان القياس فيه الإضمار بأن يقال: هو فعدل إلى اسم الإشارة لكماله العناية بتمييزه بأن هذا الشيء المتميز المتعين هو الذي له الحكم العجيب وهو جعل الأوهام حائرة والعالم النحرير زنديقاً، فالحكم البديع هو الذي أسند للمسند إليه المعبر عنه باسم الإشارة اهـ.

لأن الله تعالى كما يقدر على أن يفعل فينا اعتقاداً مطابقاً يقدر على أن يفعل اعتقاداً غير مطابق، ولا يجوز أن يكون المؤثر كونه مريداً وإلاَّ وجب إذا أراد أحدنا كون الجهل علماً أن يكون كذلك، ولا أن يكون المؤثر كونه قادراً،

يتعلق بذلك المعتقد، بل يجوز أن يفعل العلم بالمعتقد من دون تقدم دعاء ذلك العلم له، فإن أحدنا إذا فعل اعتقاداً وحصل له العلم الضروري بتلك الحال كان اعتقاده ذلك علماً وإن لم يكن قد تقدم علمه بالمعتقد، فلا يجب تقدم العلم بالمعتقد ولا يمنع منه، ومراد المصنف المنع من أن يكون العلم المتقدم بالمعتقد موجباً لكون صاحبه لا يفعل إلاَّ اعتقاداً مطابقاً لذلك المعتقد، بل يجوز من جهة القدرة أن يفعل جهلاً بذلك المعتقد كما في حقه تعالى، فإن علمه بالمعتقدات سابق للعلوم الَّتِي يفعلها وليس بموجب ألا يفعل فينا إلى ما هو علم، بل تقدم علمه بالمعتقد داع إلى أن الاعتقاد الذي يفعله فينا يكون مطابقاً، ولا يوجب التقدم لأجل أن يكون داعياً، والله أعلم.

قوله: (**لأن الله تعالى كما يقدر على أن يفعل فينا اعتقاداً مطابقاً يقدر على أن يفعل اعتقاداً غير مطابق**).

يعني فدل على أن تقدم العلم بالمعتقد لا يوجب كون ما يفعله ذلك العالم اعتقاداً مطابقاً؛ إذ هو تعالى مع تقدم علمه بالمعتقد لا كلام في أنَّه يصح أن يفعل فينا اعتقاداً غير مطابق لولا الحكمة لجوزنا فعله.

قوله: (**وإلاَّ وجب إذا أراد أحدنا كون الجهل علماً أن يكون كذلك**).

يعني كما أنَّها لما كانت مؤثرة في كون الكلام خبراً وأراد كونه خبراً وجب ذلك.

واعلم أن الذي يؤثر في الأفعال من صفات الفاعل هي كونه مريداً، وقد أبطل أن يكون المؤثر في كون الاعتقاد علماً وتأثيرها في وجوه الأفعال، وكونه قادراً لا يصح أن تكون هي المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن العالم بالمعتقد علماً؛ لانه كان يلزم تأثيرها مع عدم علمه، ويَرِد على هذا أن يقال: وما أنكرتم من كونه شرطاً، ولأنها لا تؤثر إلاَّ في وقوع الفعل لا في

وإلاّ وجب في كل قادر أن يكون اعتقاده علماً.

الوجه الرابع: زاده الشيخ أبو عبد الله وهو إلحاق التفصيل بالجملة كمن يعلم كل ظلم قبيح ثم يعلم في فعل معين أنه ظلم، فإن هذين العلمين يَدْعوانه إلى فعل علم ثالث بقبح هذا الظلم المعين إلحاقاً للتفصيل بالجملة.

وقوعه على وجه، وفيه نظر لأنهم قد جعلوها مؤثرة في الأحكام والعلم شرطاً مع أنَّه وجه فعل.

وما ذكره المصنف وهو قوله: (**وإلا وجب في كل قادر أن يكون اعتقاده علماً**)، يعني إذا كان المؤثر كونه قادراً على الإعتقاد في كون ذلك الاعتقاد علماً لزم في كل اعتقاد مما يوجده كل قادر أن يكون علماً ومعلوم خلافه، وأيضاً فإن القادرية لابد من تقدمها على الإعتقاد فلا تؤثر في وجهه، إذ من حق ما يؤثر في وجوه الأفعال أن يقارن، ولم يبق من صفات الفاعل إلاّ كونه كارهاً وكونه عالماً مما له تأثير، وكونه كارهاً تأثيرها في كون الكلام نهياً وتهديداً، فلم يبق إلاَّ أن يكون المؤثر في كون الاعتقاد علماً كونه عالماً بمعتقده، ويَرِد على هذا الوجه سؤال وهو أن يقال: يلزمكم لو قدرنا أن الله جل وعلا فعل فينا جهلاً بمعتقد أن يكون ذلك الاعتقاد علماً؛ لأنَّه من فعل العالم بالمعتقد؟

والجواب: أن المراد إن علمه بالمعتقد يؤثر في كون الاعتقاد المطابق الذي يفعله علماً، ولابد من اشتراط الطرفين فلو فعل فاعل اعتقاداً مطابقاً وهو غير عالم بالمعتقد، أو فعل اعتقاداً غير مطابق مع أنَّه عالم بالمعتقد لم يكن ذلك الاعتقاد علماً، وهذه الوجوه الَّتِي ذكرها الشيخان واتفقا عليها.

(الوجه الرابع: زاده الشيخ أبو عبد الله وهو إلحاق التفصيل بالجملة كمن يعلم أنَّ كل ظلم قبيح، ثُمَّ يعلم لفعل معين أنَّه ظلم فإنَّ هذين العلمين يدعوانه إلى فعل علم ثالث بقبح هذا المعين إلحاقاً للتفصيل بالجملة).

واعلم أنَّه لا بد من تقدم هذين العلمين لكونهما داعيين ومن مقارنتهما لِمِثْل ما تقدم.

وهذا لا يستقيم على أصل أبي هاشم؛ لأن الجملي هو التفصيلي عنده، لكن لم يكن متعلقاً، ثم تعلق.

وأما الشيخ أبو الحسين فإنه يجعل العلم الثالث الذي هو التفصيلي متولداً عن العلم الجملي.قال: لأنه لو حصل بالداعي لجاز حصول صارف يقابل الداعي، وكان يلزم لو خلق الله في أحدنا علماً ضرورياً بأنه إن فعل هذا العلم الثالث أدخله النار أن لا يعلم قبح الظلم المعين مع العلم بأنه ظلم وأن كل ظلم قبيح، ومعلوم خلاف ذلك وإن كان قد التزمه بعض معتزلة الرّيّ.

واعلم أن هذا الإلزام متوجه. فأما قوله: أن الجملي يولد التفصلي، فهو لا يستقيم على أصول البهاشمة؛ لأن الاعتقاد عندهم لا يولد الاعتقاد.

قال الجمهور: يكون اعتقاده لقبحه علماً لوقوعه على وجه وهو كونه من فعل العالم بالعلمين المتقدمين مع ترتبه عليهما، وهذا الوجه إنَّما يتصور إذا كان العلمان الأولان استدلالين أو كان أحدهما استدلالياً، فأما إذا كانا ضروريين مثل علمنا بأن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث، ثُمَّ علمنا ضرورة ذاتاً موجودة، فإن النتيجة وهي أنَّها، إما قديمة أو حادثة[1] تكون ضرورية بلا كلام، ويكون علماً لوقوعها من العالم بالمعتقد.

قوله: (**وهذا لا يستقيم على أصل أبي هاشم**).

وذلك لأن أبا هاشم لما قال: إن العلم الجملي هو التفصيلي، قال: ولا علم ثالث يقع منا بعد العلمين الأولين، بل هذا الذي جعلناه علماً ثالثاً هو تعلق العلم الجملي لا أنَّه علم غيره.

قوله: (**واعلم أن هذا الإلزام متوجه**).

قد أجاب عنه ابن متويه: بأن تغير الداعي في هذا الباب إنَّما يكون بورود الشبهة عليه، ونحن نسلم أنَّها لو وردت لم يعلم قبحه، فقد صح أنَّه لا يختار فعله على بعض الوجوه.

قوله: (**إذ لا جهة له**).

---

(١)ـ في (ب): محدثة.

قالوا: لأنه لو ولده لولده في محله إذ لا جهة له، ولَوَلَدَه في الوقت الأول إذ لا مقتضي لتأخره، فكان يلزم وجود ما لا يتناهى من العلوم في حالة واحدة، إذ لا وجه يقتضي الحصر.

اعلم أنَّه لا جهة لشيء من الأسباب إلاَّ الاعتماد، فإنه لا يكون إلاَّ في الجهات الست، ولا يتعقل إلاَّ كذلك، ولا يوجب موجبه إلاَّ في جهته لا في غيرها، فلما كان مختصاً بالجهة صح توليده في غير محله بشرط مماسة محله لما يولد فيه بخلاف غيره من الأسباب.

قوله: (**إذ لا مقتضي لتأخره**).

أي لتأخر إيجابه إلى الوقت الثاني؛ لأن الذي يقتضي تأخر[1] تأثير السبب إلى الوقت الثاني أحد أمرين، إما أن يستحيل مجامعته لمسببه كالنظر فلا بد من تقدمه عليه بوقت حتَّى يوجد مسببه في الوقت الثاني، وقد عدم إذ هو مما لا يبقى؛ وأما اختصاصه في التوليد بجهة كالاعتماد، ويستحيل أن يُوَلِّد في الوقت الأول في الجهة الثانية؛ لأن محله في الوقت الأول في الجهة الأولى، فكيف يصح أن يكون محله في وقت واحد في جهتين؟ لأن في ذلك اجتماع كونين فيه ضدين أو يُولد مسببه في محله، وهو في الجهة الأولى، وفي ذلك خروجه عما وجب له من الاختصاص في التوليد لجهة، ولتحقق الوجوه المانعة من توليده في الوقت الأول موضع أخص به من هذا، وقد توقف أبو هاشم في توليده للصوت هل يُولده في الوقت الأول أو الثاني؟

إذا عرفت ما ذكر فالعلم هذا كان يجب لو كان مولداً أن يُولده في الوقت الأول؛ إذ لا مانع كما أنَّه لما لم يقع مانع عن توليد الكون لِمَا يولده في الأول كان مولداً فيه.

قوله: (**فكان يلزم وجود ما لا يتناهى**)... إلى آخره.

إنما لزم لأنه يولد في الوقت الأول ما من شأنه أن يولده فيه، وهذا الثاني يولد في ذلك الوقت ما من شأنه أن يولد، وهلم جرا، ولزوم ذلك بيِّن، بخلاف الكون فإنه وإن ولد في الوقت الأول فإنما يولد التأليف والألم، وليس مما يولد لا في الوقت الأول ولا في الثاني.

---

(١)- في (ب): تأخير.

وأيضاً فليس العلم الجملي بأن يولد اعتقاداً أولى من ضده ولأبي الحسين أن يقول: أمَّا قولكم يولد ما لا يتناهى، فلا يلزم؛ لأن المولد عندي هو الجملي لا كل علم، وهو وإن ولد في الوقت الأول، فللتولد له تفصيلي، والتفصيلي لا يولد عندي، فلا يلزم وجود ما لا يتناهى. وأما قولكم بأن يولد اعتقاداً أولي من ضده فلا يلزم أيضاً كما لا يلزم في النظر إذا ولد العلم أن يولد ضده إذا ثبت هذا فالأقرب /٨٣/ - والله أعلم - إن لم يصح ما قاله أبو الحسين من كون الثالث متولداً أن يكون ضرورياً من جهة الله تعالى يفعله ابتداءً عند حصول العلمين الأولين.

قوله: (**فليس العلم الجملي بأن يُولد اعتقاداً أولى من ضده**).

يعني لفقد ما يخصصه بأحد الضدين دون الآخر بخلاف الاعتماد إذا ولد الكون في الجهة الثانية دون ضده الذي هو الكون في الجهة الثالثة، فإن المخصص حاصل وهو أن من شرطه ألاَّ يولد إلاَّ في الجهة الَّتِي تلي الجهة الَّتِي هو فيها لاستحالة الطفر على محله.

قوله: في الاعتراض: (**لأن المولد عندي هو الجملي لا كل علم**).

يجاب: بأن هذا تحكم من غير دلالة؛ لأن توليد ما يولد لأمر يرجع إلى جنسه اعتباراً بسائر المولدات، فكان يلزم توليد التفصيلي إذ هو من جنس الجملي، فكما لا يصح أن يقال يولد بعض الاعتماد دون بعض كذلك في العلم لو ثبت مولداً.

قوله: (**كما لا يلزم في النظر إذا ولَّد العلم**)... إلى آخره.

يجاب: بأنه قد حصل المخصص في النظر، وهو تعلقه بالدليل على الوجه الذي يدل فأوجب العلم بالمدلول الذي ثبت التعلق بينه وبين تلك الدلالة دون ما يخالفه أو يضاده؛ إذ لا تعلق للدلالة التي هي متعلق النظر به بخلاف العلم إذا جعل مولداً، فإنه لا يمكن ذكر مخصص فيه، فقد بان إذا ضعف ما ذهب إليه أبو الحسين، وخلوص أدلة الجمهور عن القدح فيها على أن ما نسب إلى أبي الحسين من التوليد لا يستقيم على قاعدته في نفي المعاني إلاَّ أن يجعل على وجه الإقتضاء.

فإذا قيل: طريقةُ العادة فكان يجوز ألاَّ يفعله الله تعالى بأن تختلف العادة؟

قلنا: هو كذلك لكنه معدود في كمال العقل، فيكون العلم بقبح الظلم المعين في ذلك كالعلم بقبح الظلم على الجملة، وليس لزوم زواله عند أن لا يختار الله فعله بأبلغ من لزوم زواله عند حصول صارف يزيد على الداعي.

قوله: (**إن لم يصح ما قاله أبو الحسين**).

يعني لما يرد عليه من الوجوه القاضية ببطلانه، ومنها ما ذكره الفقيه قاسم رحمه الله، وهو أنَّه ليس بأن يتولد عن الأول وهو العلم بأن كل ظلم قبيح أولى من الثاني، وهو العلم بأن هذا ظلم، وقول أبي الحسين الأول أخص باطل؛ لأن العلم الثاني علم بوجه القبح؛ ولأنه لا طريق إلى ما ذكره من التوليد.

قوله: (**أن يكون ضرورياً من جهة الله تعالى يفعله ابتداءاً**).

يقال: إن أردت حيث تكون المقدمتان ضروريتين فلا منازع في ذلك، ولم تبتدع مذهباً، وإن أردت حيث يكونان استدلاليين أو أحدهما فغير مسلم أن يكون العلم بالنتيجة من كمال العقل على ما ذكرته بل ليس بضروري.

فائدة

اعلم أنه مما يتعلق بهذا الوجه اختلافهم في هل العلمان الأولان داعيان، أو طريقان إلى الثالث؟ فمذهب أبي عبد الله والجمهور أنهما داعيان، وعليه ينبنى هذا الوجه، وقال بعضهم: بل الأولان طريقان، واحتج الأولون بأنه يجب إيجاد متعلق الطريق والمتطرق إليه، ومتعلق العلم الأول الذي جعلتموه طريقاً وهو العلم بأن كل ظلم قبيح، ومتعلق هذا الذي جعلتموه متطرقاً إليه وهو العلم بأن هذا المعين قبيح، هذا المعين دون غيره، ولا يصح ذلك قياساً على المشاهدة والعلم الحاصل عنها، فإنها لما كانت طريقاً إلى العلم تعلقت هي وهو بمتعلق واحد، وقال ابن متويه: إذا كان الثالث ضرورياً فالأولان لا يصح إلاَّ أن يكونا

الوجه الخامس: زاده أبو عبد الله أيضاً وهو تذكر العلم، فإذا ذكر أحدنا أنه كان عالماً ثم فعل اعتقاداً، كان ذلك الذكر وجهاً في كونه علماً، وهذا إنما يستقيم على مذهبه في أن العلم بالعلم ليس علماً بالمعلوم، وإليه ذهب القاضي وأبو إسحاق.

فأما الشيخان أبو علي وأبو هاشم، فعندهما أن العلم بالعلم علم بالمعلوم، فإذا علم أحدنا أنه عالم بالشيء فقد علم الشيء ولا حاجة إلى فعل علم آخر.

والحق ما قاله أبو عبد الله وإلاّ لزم، إذا ذكر أحدنا أنه كان عالماً بالله، وقد ثبت أن الذكر علم ضروري أن يكون قد علم الله ضرورة.

طريقين دون أن يكونا داعيين، فإذا جعل الكل طرقاً وفصل الكلام في الطرق، فجَعْلُ بعضها يتعلق بما يتعلق به ما هو طريق إليه وخولف بينه وبين غيره كان قريباً.

(الوجه الخامس. زاده أبو عبد الله أيضاً).

قوله: (وهذا إنما يستقيم على مذهبه).

يعني لا على مذهب القائلين بأن العلم بالعلم علم بالمعلوم؛ لأن تذكر العلم هو العلم به، فإذا كان العلم بالعلم علماً بالمعلوم كان تذكر أنَّه كان عالماً تذكراً للمعلوم، فيستغنى عن فعل اعتقاد آخر يتعلق بذلك المعلوم، وإن فعله فهو علم لوقوعه من العالم بالمعتقد، فصح أنَّه لا يستقيم هذا الوجه إلاّ على مذهب الجمهور، وهو الذي صححه ابن متويه، وذلك أن العلم بالعلم علم بذات العلم على حالته الَّتِي أثبتها أبو عبد الله، أو حكمه الذي أثبته القاضي وهو الصحيح.

قوله: (وقد ثبت أن الذكر علم ضروري).

فيه سؤال وهو أن يقال: أليس الذكر قد لا يحصل إلاّ بتقدم نظر وتفكر، فكيف يكون ضرورياً؟، ولِمَ أنكرتم كونه موجباً عن النظر؟.

الجواب: أن الذكر هو العلم بما كان قد نسيه، وهو وإن وقع عقيب النظر فوقوعه عقيبه بمجرى العادة، ولهذا فإن أحدنا قد ينظر فيذكر وقد ينظر فلا يذكر، وأيضاً فإن أمارة

الوجه السادس: خُرِّج على مذهب أبي هاشم، وهو أن يعتقد أحدنا تقليداً أن زيداً في الدار، ثم يبقى هذا الاعتقاد إلى أن يشاهده فيها،

الضروري حاصلة فيه فعرفنا أنَّه غير استدلالي، ولا يوجب عن النظر بل ضروري، ومن الوجوه الدالة على صحة مذهب الجمهور، وهو أن العلم بالعلم ليس علماً بالمعلوم أن أحدنا قد يعلم المعلوم ضرورة، ولا يعلم في اعتقاده له أنَّه علم إلاَّ بدلالة، فلو كان العلم بالعلم علماً بالمعلوم لزم كون المعلوم معلوماً ضرورة ودلالة.

تنبيه:

ذكر الفقيه قاسم وغيره أن هذا الوجه يصح على ما اختاره أبو هاشم وأبو علي من أن العلم بالعلم علم بالمعلوم، بأن يجعل التذكر هاهنا غيراً للعلم بالعلم، ويجعل علماً بأنه كان معتقداً وظناً؛ لأنَّه كان ساكن النفس، ويكون في نفس الأمر كذلك، فعند هذا يدعوه تذكره الذي هو علم ضروري بأنه كان معتقداً وظنه؛ لأنَّه كان ساكن النفس إلى اعتقاد هو علم لوقوعه على هذا الوجه، قالوا: ولا بد من التقدم والمقارنة في هذا على ما مر، وفيه نظر؛ لأنا لا نسلم أن غير تذكر العلم وهو تذكر الاعتقاد يصير وجهاً بل لو فعل عنده الاعتقاد لم يكن علماً، ثُمَّ يقال: إن المتذكر بالمعنى الذي ذكرتم إذا فعل الاعتقاد الذي قلتم لا يأمن كونه جهلاً فيقبح منه الإقدام عليه بخلاف متذكر العلم، قد صرح المهدي عليه السلام بمثل كلام المصنف فإنه ذكر أن هذا الوجه بناء على جواز كون الإنسان ذاكراً لعلمه غير عالم بالمعلوم.

(الوجه السادس خرج على مذهب أبي هاشم).

واعلم أن أبا هاشم لما ذهب إلى بقاء الاعتقادات كلها خُرِّج على مذهبه هذا الوجه، والمُخَرِّجُ هو القاضي على ما ذكره الحاكم، ومثله الكلام في الظن فإن أبا هاشم يذهب إلى أنَّه من قبيل الاعتقاد.

فيقال: لو ظن لأمارة أن زيداً في الدار ثُمَّ شاهده صار ظنه حينئذ علماً لوقوعه على وجه

....

كالتقليد، بل يلزم أيضاً في الجهل، وهو أن أحدنا لو اعتقد أن زيداً في الدار وهو ليس فيها، ثُمَّ إن زيداً دخل الدار وشاهده ذلك المعتقد يلزم أن يصير اعتقاده ذلك الجهل علماً، ويلزمه من ذلك انقلاب الجهل علماً من هذه الصورة، ومن صورة أخرى يلزمه انقلاب العلم جهلاً، وهو أن يخبره نبي صادق بأن زيداً في الدار فيعتقد ذلك، واعتقاده هذا علم، ثُمَّ إن زيداً يخرج من الدار، ويبقى اعتقاده ذلك فيصير جهلاً.

وأبو هاشم يقول: العلم حسن كله والجهل قبيح كله فيلزمه أن يصير القبيح حسناً والحسن قبيحاً.

فإن قيل: لا يلزم أبا هاشم أن يصير التقليد علماً ولا الظن ولا الجهل، بل تبقى هذه الإعتقادات على ما هي عليه، كما ذهب إليه أبو عبد الله، فإنه قال: لا ينقلب بل يجتمع العلم والتقليد، فلهذا لم يُخَرَّج على مذهبه هذا الوجه وإن شارك أبا هاشم في القول ببقاء الاعتقادات، ويكون سكون النفس للعلم الحاصل عن المشاهدة؛ إذ لا بد من حصول علم عنها؛ إذ المشاهدة طريق موجبة والطريق لا تحصل من دون متطرق، وسواء فرضنا انقلاب هذه الاعتقادات من قبيل العلوم أم لا.

قلنا: هذا يؤدي إلى أن يكون المشاهِد هذا قاطعاً لحصول العلم الضروري مُجَوِّزاً؛ لأن من لازم المعتقد اعتقاد تقليد أو ظن أن يكون مجوزاً، وهو محال.

قال الفقيه قاسم: ويمكن اعتراضه بأن العلم الحاصل يدفع التجويز، قال: فهذا موضع احتمال كما ترى، وقد حكى الحاكم عن أبي هاشم التصريح بأن التقليد ينقلب علماً، قال: وإلاَّ لزم حصول التشكيك فيه.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: والأولى أن هذا الوجه غير صحيح، ولا متأت على أي المذاهب؛ لأن من حق ما يؤثر في وقوع الفعل على وجه أن يقارن، فهذا الوجه الذي ذكرتموه حصل في حال البقاء، ومثل هذا ذكره الحاكم.

فإنه يصير وجهاً في كون ذلك الاعتقاد علماً؛ لأنه من فعل العالم بالمعتقد، وهذا مبني على مذهبه في بقاء الاعتقادات، وقد ذهب الجمهور إلى أنها لا تبقى.

تنبيه:

ولا يمكن ادعاء وجه يصير الاعتقاد لوقوعه عليه علماً زائداً على هذه الوجوه، والذي يشتبه أن يقال: إن وقوع الاعتقاد من المشاهد للأدلة وجه في كونه علماً، أو أن وقوعه من فعل المدرك يكون وجهاً، والأول باطل لأن العامي يشاهد الأدلة ولو اعتقد أن للعالم صانعاً من غير ترتيب دلالة وتحقيقها لم يكن اعتقاده علماً بدليل عدم سكون النفس، والثاني باطل لأن من أدرك الشيء من بعيد فاعتقده أسود وهو أخضر لم يكن اعتقاده ذلك علماً بل جهلاً.

قوله: (**وهذا مبني على مذهبه في بقاء الاعتقادات**).

اعلم أن الذي يذهب إليه أبو هاشم أن جميع أنواع الاعتقاد باقية وهو مذهب الشيخ أبي عبد الله وأبي علي بن خلاد[1]، وقال الشيخ أبو علي: يجوز عليه البقاء في جنسه، فالضروري يبقى كله، وأما المكتسب فيبقى عند أن يُمنع أحدنا من تجديده أو يعجز عن تجديده فإن تمكن فلا يبقى؛ لأن القادر بالقدرة عند عدم المنع لا يخلو عن الأخذ والترك، فلو بقي المكتسب كان فاعله قد خلا في الوقت الثاني عن فعله وفعل ضده، وهكذا قوله في الأكوان وسائر الباقيات، قال قاضي القضاة: وهذا فاسد من وجهين يعني منعه من بقاء المكتسب، لهذا الوجه مع قوله بأنه باق في جنسه، أحدهما: أن أصله في الأخذ والترك باطل، وثانيهما: أنّه وإن صح له فإنه لا يمكن بناء هذا الفرع عليه؛ لأنه إن اختار في الثاني ضد العلم انتفى به وإن اختار مثله بقي العلم الأول؛ لأن الشيء لا ينتفي بمثله، وفيه نظر فان أبا علي لا يمكنه أن

---

(١) ـ ابن خلاد هو أبو علي محمد بن خلاد البصري ، قال في طبقات المعتزلة : صاحب كتاب في الأصول والشرع وغيرهما ، قال : كان من المتقدمين درس عليه أي على أبي هاشم بالعسكر ثم ببغداد فيقال أنه كان يحب منه العود الى العسكر وينفره عن المقام ببغداد ومما يذكر من أمره أنه كان بعيد الفهم وربما كان يبكي لما يجد نفسه عليه فلم يزل مجاهداً لنفسه حتى تقدم كل التقدم ، أهـ وقيل هو من أصحاب أبي هاشم من الطبقة العاشرة .

وقال أبو علي: يبقى الضروري دون المكتسب.

حجة الجمهور: أن الباقي لا ينتفى إلا بضد أو ما يجري مجراه، وأحدنا يخرج عن كونه عالماً لا إلى ضده ولا إلى ما يجري مجراه. والشك والسهو ليسا بمعنيين.

يقول يفعل في الثاني علماً ويبقى العلم الأول؛ لأن العلم بالمعلوم لا يصح عنده، فهذا المانع له مما ذكره القاضي، وقد ذهب الجمهور إلى أن الإعتقادات لا تبقى وهو مذهب الشيخ أبي القاسم لكنه ينفي بقاء سائر الأعراض فلم يخص الاعتقادات.

قوله: **(أن الباقي لا ينتفي إلاَّ بضد أو ما يجري مجراه)**.

إنَّما وجب ذلك لأن الباقي يُجَوِّز استمرار وجوده، ويُجُوِّز انتفاؤه؛ إذ ليس بواجب الوجود فلا يكون بأن ينتفي أولى من أن يبقى إلاَّ لأمر كطريقهم في إثبات الإعراض، والذي يجري مجرى الضد ما ينفي الشيء بواسطة نفيه لما يحتاج إليه لا لمعاكسة بينهما كنفي الفناء للألوان بواسطة نفيه لمحالها، ونفي التفريق للحياة بواسطة نفيه للبنية، وكذلك القدرة والعلم، وعلى هذا فقس.

قوله: **(والشك والسهو[1] ليسا بمعنيين)**.

يعني فلا يقال: إنَّه إنَّما يخرج عن العلم إليهما وهما ضدان أو إلى الجهل الذي هو ضده بالاتفاق؛ لأن الشك والسهو ليسا بمعنيين، فضلاً عن أن يكونا ضدين للعلم.

واعلم أن هذه مسألة خلاف، فذهب أبو هاشم ومن بعده إلى أن الشك ليس بمعنى، ومن هاهنا تتضح الحجة على أبي هاشم، قال الحاكم: وقد كان يذهب إلى أنَّه معنى ثُمَّ رجع، وقال أبو علي: هو معنى يُضاد العلم، وبه قال أبو القاسم، حجة الأولين أن المرجع بالشك إلى خُطُور أمر بالبال مع خلوه عن الظن والاعتقاد، إذ لو كان غير ذلك لصح حصوله من دون

---

(١) ـ قال أبو رشيد في مسائل الخلاف: ذهب أبو القاسم إلى أن السهو عرض من الأعراض وإليه كان يذهب أبو علي، وقال أبو هاشم في بعض المواضع: إن السهو يجري مجرى فساد القلب، وقال في موضع آخر: إنه معنى يضاد العلم وإليه يذهب الشيخ أبو عبدالله، وقال أبو إسحاق: السهو ليس بمعنى وهو الصحيح واستوفى الحجج والإعتراضات وجواباتها كما هي عادته، تمت.

وبعد: فلو بقيت العلوم لما احتاج أحدنا إلى تكرار الدرس،

ما ذكرنا أو حصول ما ذكرنا من دونه، لكنه يقال لهم: وما هذا الخُطُور؟ فإنه عين ما جعله المخالف معنى.

واعلم أن حاصل كلام الجمهور أن الشك استواء طرفي التجويز، فإذا كان مجوزاً لأمرين على سواء فلم يغلب هذا ولا هذا، فهو شاكّ، وقد ذكر المصنف في (العقد) أن الظن رجوح أحد المجوزين ظاهري التجويز عند المجوز واستواؤهما شك والمرجوح وَهَمٌ وهكذا ذكره غيره، فأما ابن متويه فإنه مع نفيه لكونه معنى جعله مترتباً على التجويز، ويلزمه على ظاهر عبارته إثباته معنى إذا كان غيراً للتجويز، ولاستوائه في الطرفين، والصحيح أنَّه الوقف عند اعتدال طرفي التجويز، وأما السهو فذهب الشيخ أبو إسحاق بن عياش[1] والقاضي وهو الذي صححه المتأخرون أن السهو ليس بمعنى إذ لا يوجد من النفس ولا نجد حالة أو حكماً يستدل به عليه، وإنَّما هو زوال العلم بالأمور الَّتِي جرت العادة بأن تعلم كالمدركات ونحوها، فأما من لا يعلم عدد الرمل وقطر المطر فلا يقال: سهى عنه إذ لم تجر العادة بالعلم به، قالوا: فإن وقع عقيب العلم فهو نسيان، وإن قارنه طرب ونشاط فهو سكر، وإن قارنه استرخاء واستراحة فهو نوم، وإن قارنه مرض فهو إغماءٌ، وقال أبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم وأبو عبد الله: هو معنى يُضاد العلم، ولأبي هاشم قول آخر وهو أنَّه فساد يلحق القلب، ثُمَّ اختلف القائلون بأنه معنى فقال الشيخان: ليس بمقدور لنا، وظاهر كلام أبي القاسم أنَّه مقدور لنا لجعله السكر من فعلنا متولداً عن الشرب، واختلف كلام أبي عبد الله فتارة يجعله مقدوراً لنا وتارة يمنع من ذلك.

قوله: (**وبعد فلو بقيت العلوم لما احتاج أحدنا إلى تكرار الدرس**).

---

(١) ـ هو أبو إسحاق إبراهيم بن عياش النصيبيني البصري المعتزلي، قال في المنية والأمل كان من الورع والزهد والعلم على حد عظيم، وهو من الطبقة العاشرة من المعتزلة، وله كتاب في إمامة الحسنين، وكتب أخرى حسان، وهو أحد الذين تتلمذ عليهم القاضي عبد الجبار.

ولوجب في من سمع شيئاً أن يحفظه ولا يزول عنه

يعني لأنه أول ما يقرأ الشيء دفعة واحدة يعلمه، وكذلك إذا سمعه من غيره مع أنا نعلم أنَّه لا يحفظه، ولا يثبت علمه به إلاَّ بعد أن يُكرره مراراً كثيرة في الأغلب.

قوله: (**ولَوَجَب فيمن سمع شيئاً أن يحفظه ولا يزول عنه**).

الحفظ ينقسم فقد يكون حفظاً لنظم أو نثر وهو علمه بكيفية ترتيب الألفاظ والحروف، ولا شك أنَّه في حال ما سمعه يحصل له ذلك العلم، فكان يجب ألا يزول، وحفظاً لما يقع ويتفق من الأمور، وهو كعلمه بوقوع أمر أُخبر به على كيفية يحصل عنها العلم.

فصل/ قد يحتاج العلم إلى العلم

إما لكونه أصلاً له كاحتياج العلم بالحال إلى العلم بالذات، وإما لكونه طريقاً إليه كاحتياج العلم بكونه تعالى موجوداً إلى العلم بكونه قادراً، والفرق بين أصل الشيء وطريقه أنه لا يصح حصوله من دون أصله، ويصح حصوله من دون طريقه، ولهذا يصح/٨٤/ أن يخلق الله تعالى فينا علماً ضرورياً بكونه موجوداً، وإن لم يعلم كونه قادراً، ولا يصح أن يفعل فينا العلم بصفة الذات دون العلم بالذات.

(**فصل: قد يحتاج العلم إلى العلم**).

قوله: (**إما لكونه أصلاً له كاحتياج العلم بالحال إلى العلم بالذات إلى آخره**)... إلى آخره.

اعلم أنَّه لا فرق في هذه القضية بين العلم وسائر الاعتقادات، فإن اعتقاد المعتقد جهلاً أو تقليداً لِصفة يحتاج إلى اعتقاد الذات، وقد يحتاج العلم إلى غيره من العلوم من غير هذا الوجه، وهو العلم بخفي الكلام فإنه يحتاج إلى العلم بجليه، وكذلك جلي الحساب ودقيقه، والمعنى أنَّه لا يمكن من لا يعلم جلي الكلام أن يعلم خفيه ولا يشارك الاعتقاد هنا العلم؛ لأنه يمكن أن يعتقد خفي الحساب وإن لم يعلم ولا يعتقد جليه.

قوله: (**وإما لكونه طريقاً إليه**).

الطريق هاهنا بمعنى الدليل ولهذا لا يدخل هنا العلم الضروري.

قوله: (**ولهذا يصح أن يخلق الله فينا علماً ضرورياً بكونه موجوداً، وإن لم يعلم كونه قادراً**).

اعلم أن أصحابنا قد ذكروا أن مالم يكن حقيقة من الصفات في صفة أخرى، ولا جار مجرى الحقيقة فيها فإنه يصح أن يخلق فينا العلم بتلك الصفة قبل العلم بتلك الَّتِي ليست حقيقة فيها ولا جارية مجرى الحقيقة.

قالوا: ومثاله كونه موجوداً فإنه يصح أن يخلق فينا العلم به قبل العلم بكونه حياً وقبل العلم بكونه قادراً وعالماً ومريداً وكارهاً، وكذلك يصح أن يخلق فينا العلم بكونه مريداً قبل

فصل/والعلوم قد تتماثل وقد تختلف

ولا تتضاد لاستحالة تعلق العلم بالشيء لا على ما هو به، وذلك شرط التضاد

العلم بكونه كارهاً والعكس، قالوا: وكل صفة كانت حقيقة في صفة أو جارية مجرى الحقيقة لها فإنه لا يصح منه تعالى أن يخلق فينا العلم بالصفة المحققة قبل الصفة الَّتِي هي حقيقة فيها أو جارية مجرى الحقيقة؛ لأن حقيقة الأمر نفسه، ولا يصح العلم بالشيء مع الجهل بماهيته ومعناه، مثال الصفة الَّتِي هي حقيقة في الأخرى الصفات الأربع، فإنها حقيقة في الصفة الأخص، وكذلك كل واحدة منها؛ لأن حقيقتها الصفة المقتضية للصفات الأربع المذكورة، وإن حققها بواحدة منها كفت، وكذلك كونه تعالى حياً مع الصفات الَّتِي يصححها، لأنك تقول حقيقة الحي المختص بصفة لكونه عليها يصح أن يقدر، وكذلك سائر ما يصححه كونه حياً، ومثال الصفة الَّتِي تجري مجرى الحقيقة ما نقوله في كونه قادراً مع كونه عالماً ومريداً وكارهاً، فإن كونه قادراً يجري مجرى الحقيقة فيها إذ يذكر في حقيقته كونه عالماً من يصح منه الفعل المحكم، وفي كونه مريداً من يصح أن يوقع أفعاله على الوجوه المختلفة، وفي كونه كارهاً من يصح أن يوقع كلامه نهياً أو تهديداً، فكانت القادرية تجري مجرى الحقيقة لها لأن إحكامها من صحة وقوع الفعل المحكم، وصحة وقوعه على الوجوه المختلفة وصحة وقوعه نهياً وتهديداً فرعٌ على حكم كونه قادراً وهو صحة إيجاد المقدور مطلقاً، هذا ما ذكروه وللناظر فيه نظر.

(فصل: والعلوم قد تتماثل وقد تختلف ولا تتضاد لاستحالة تعلق العلم بالشيء لا على ما هو به وذلك شرط التضاد).

إذ لا يُضاد العلم المعلق بالشيء على ما هو به إلاَّ ما تعلق به لا على ما هو به، فأما إذا تعلق الثاني به على ما هو به فهو مثل للأول.

والأقرب أن عدم التضاد في العلوم اتفاقي؛ إذ لا يجهل أحد أن من شرط التضاد ما ذكر، فأما الجهل فيصح أن يُضاد الجهل كاعتقاد أن البقاء يبقى واعتقاد أنَّه لا يبقى فإنهما متضادان

ويعرف تماثلها باتحاد المتعلق، والوجه والطريقة والوقت، كأن يعلم زيداً على صفة مخصوصة في وقت مخصوص جملةً أو تفصيلاً، فإنها تكون متماثلة لاتفاقها في أخص ما ينبى عن صفة ذاتها ولتماثل موجبها، ولأن الضد الواحد ينفيها كلها، ويعرف الاختلاف بتعدد أحد هذه الوجوه المذكورة،

مع أنهما جهلان؛ إذ لا أصل للبقاء فضلاً عن أن يحكم عليه بالبقاء أو عدمه.

قوله: (**باتحاد المتعلق والوجه والطريقة والوقت**).

مثاله العلم بقدوم زيد راكباً من جملة العشرة وقت الظهر، فالمتعلق نفس زيد، والوجه قدومه راكباً أو ماشياً، والطريقة من جملة العشرة أو وحده والمراد بها الجملة أو التفصيل، فإذا تعلق علمان بزيد على هذا الحد فهما مثلان، ودليل تماثلهما ما ذكره من الاتفاق في أخص ما ينبى عن صفة الذات، وهو التعلق على أخص ما يمكن، وإنَّما كان منبياً عن صفة الذات لأنه يكشف عن الصفة المقتضاة إذ هو من أحكامها على ما سيأتي، وهي تنبى عن مقتضيها وهي الصفة الذاتية، فإذا كان التعلقان على أخص ما يمكن كشفا عن صفتين مقتضاتين متماثلتين هما تكشفان عن صفتين ذاتيتين متماثلتين، وذلك هو معنى التماثل بين الذاتين لتماثل موجبهما وهما الصفتان الموجبتان عنهما لكن من جهل تماثل العلمين جهل تماثل الصفتين وإطلاق التماثل على الصفتين مجاز؛ إذ التماثل الحقيقي إنَّما يثبت في الذوات ونفي الضد الواحد لهما ولو كانا مختلفين لم ينفهما لما تقدم، ومعلوم أنَّه إذا طرى عليهما مع حصولهما لحي واحد أو جملة واحدة نفاهما لا محالة، ومن أدلة تماثلهما عدم إمكان الإشارة إلى ما يوجب اختلافهما، فإن تغاير متعلقها كالعلم بقدوم زيد والعلم بقدوم عمرو، أو تغاير الوجه كالعلم بقدومه راكباً والعلم بقدومه ماشياً، أو العلم بأن الله تعالى قادر والعلم بأنه عالم، أو العلم بأن العالم محدث والعلم بأنه لا بُدَّ له من محدث أو نحو ذلك، أو تغايرت الطريقة كالعلم بأن هذا زيد والعلم بأنه من جملة العشرة، أو تغاير الوقت كالعلم بقدومه وقت الظهر، والعلم بقدومه وقت العصر، واشتراط الوقت يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم فإنه لو علم قدومه وقت الظهر بعلوم

ولم يشترط أبو هاشم إيجاد الطريقة بناء على مذهبه في أن العلم الجملي لا يتعلق، ولا اشترط اتحاد الوقت بناء على مذهبه في بقاء الاعتقادات.

في أوقات متغايرة لم يقتض ذلك اختلافها، لكن إذا علم قدومه وقت الظهر وعلم قدومه وقت العصر صارا مختلفين، فتَغايُر العلمين من أحد هذه الوجوه تقتضي اختلافهما، ودليله اختلاف موجبيهما وعدم نفي الضد الواحد لهما وإمكان الإشارة إلى ما يُعلق به اختلافهما، وعلى هذا فقس في سائر المتعلقات من المعاني والصفات.

قوله: (**ولا اشترط اتحاد الوقت بناءاً على مذهبه**).... إلى آخره.

اعلم ان أبا هاشم ذهب إلى أن العلم بأن الشيء كان على صفة إذا قارنه العلم بأنه لم يتغير عُلِم أنَّه عليها في هذا الوقت بذلك العلم الأول مع اختلاف وقت المعلوم، كالعلم بأنه تعالى كان عالماً في الأزل والعلم بأنه لم يتغير الآن.

قال: فتعلم بالعلم الأول أنَّه الآن عالم، ومثاله الواضح أن يعلم أحدنا الآن أن زيداً في الدار، ثُمَّ يقف إلى الغد، ويعلم أنَّه لم يخرج منها فهو يعلم بالعلم الأول أنَّه فيها اليوم، وقد خالفه المشائخ في ذلك، وقالوا: بل هما علمان لتغاير وقت متعلقهما، ولهذا لا ينفيهما الضد الواحد، وسواء قَدَّرنا أن العلم باقٍ أو غير باق، ففي جعل المصنف مذهب أبي هاشم، هذا مبنياً على مذهبه في بقاء الإعتقادات نظر، فإنه مذهب مستقل لا يستلزمه القول ببقائها، ولهذا لم يوافقه فيه من يوافقه في القول ببقائها، ولا هذه المقالة تتوقف على القول ببقاء الاعتقادات، فإنه يصح أن يذهب إليها على وجه من لا يقول ببقائها.

فصل/ وكل علم حسن عند أبي هاشم وأبي الهذيل.

وخالفه أبو القاسم في العلم إذا قصد به وجه قبيح كالعلم بالسحر للعمل بـه والعلـم بالشبهة للتلبيس. والعلم إذا كان فيه مفسدة كالعلم بأعيان الصغائر، والعلم بما معه يتمكن من معارضة القرآن.

قال أبو هاشم: الذي يقبح هو القصد في الأول والتمكين في الثاني،

(**فصل: وكل علم حسن عند أبي هاشم وأبي الهذيل وخالفه أبو القاسم**).

وكذا أبو علي وقاضي القضاة على ما حكاه الحاكم عنهما، قال أبو علي وأبو القاسم: والـذي يكون قبيحاً من العلوم ما قصد به وجه قبيح، وكذا قال أبو علي: إذا قُصِد بـالنظر وجـه قبـيح كالنظر في السحر ليعمل به والشبهة لاعتقاد مقتضاها أو للتلبيس بهـا ثُـمَّ وَلَّـد ذلـك النظـر العلم، فإن النظر يقبح لأجل القصد، ويقبح العلم لقبح سـببه بنـاءاً عـلى أن القصـد يـؤثر في القبح، وأن قبح السبب يؤثر في قبح المسبب وحسنه يؤثر في حسنه.

قوله: (**الذي يقبح هو القصد في الأول**). يعني في العلم إذا قصـد بـه وجـه قبـيح ولا يقـبح العلم لأجله كما قاله أبو علي وأبو القاسم؛ لأن القصـد إرادة ولا تـأثير لـلإرادة إلاَّ في وقـوع الكلام خبراً ونحوه من الوجوه، فأما في كون الفعل قبيحاً فلا؛ لأنَّه إما أن يعتبر في قبح المـراد مع الإرادة الوجه الذي لأجله يقبح أولا، إن اعتبر فهـو المـؤثر في القـبح دون الإرادة، وإن لم يعتبر وجه القبح فقد جعل القبيح قبيحاً للإرادة فقط، فيلزم في كل مـا تعلقـت بـه أن يقـبح، وفيه نظر فليتأمل، وقد وافق القاضي وإن قال بأن في العلوم مـا هـو قبـيح أبـا هاشـم هاهنـا، واعترف بأن الذي يقبح هو القصد، ووجه قبحه كونه إرادة لقبيح، وهو التلبيس.

قوله: (**والتمكين في الثاني**).

أراد بالثاني العلم بالصغائر والعلم بما معه تمكن المعارضة، فقال أبـو هاشـم: العلـم بـذلك حسن، وإنَّما القبيح تمكين الله تعالى من العلم بأعيان الصغائر ومن إيراد الكلام الذي يبلـغ في الفصاحة رتبة القرآن.

واعترضه ابن متويه بأنه لا يمتنع أن يعلم الله من حال بعض المكلفين أنه إذا حصل له علمٌ مّا فسد عنده. ويمكن الجواب: بأن العقلاء يستحسنون الإقدام على كل علم على الإطـلاق، فلو كان فيها ما هو قبيح لدل عليه الشرع.

قال أبو هاشم: فلو حصل العلم بما يمكن معه المعارضة وجب أن يصرف تعالى من حصل له ذلك عن إيراد الكلام الذي يكون معارضاً للقرآن بضرب من الصرف، أو يكون خلق الله للعلم بذلك في أخرس أشل لا يتمكن من إيراد الكلام لخرسه ولا من الكتابة لشلل يده إن كان في خلق العلم فيه مع كونه على هذه الحال غرض، ويمكن أن يقال: فلو خلق هـذا العلم في أخرس أشل مع أنَّه لا غرض فيه أليس يكون عبثاً، والعبث قبيح، أو لو علم الله أنَّـه يفسد عنده أليس يكون قبيحاً؟

قولـه: (**ويمكن الجواب: بأن العقلاء يستحسنون الإقدام على كل علم على الإطلاق، فلـو كان فيها ما هو قبيح لدل عليه الشرع**).

هذا الجواب فيه نظر لأن أكثر ما فيه المنع من أن يكون في مقدورنا من العلم ما هـو مفسدة إذ لو كان لوجب أن ينبه الشرع عليه كما نبّه على قبح الزنى لكونه مفسدة، فإما أن يمنع مـن أن يكون في مقدور الله تعالى من العلوم ما هو مفسدة فلا لأنّ الله تعالى لا يجب أن ينبهنا على مالو فعله لكان قبيحاً أو مفسدة، ولم يجوز ابن متويـه رحمه الله إلاّ أن يكـون في مقـدوره تعـالى مـا هـو مفسدة لا أن يكون في مقدورنا، والذي قال في تذكرته مـا لفظـه: وفي الجملـة فغـير ممتنـع أن يقال: إذا علم تعالى من حال العبد أنَّه إذا فعل فيه العلم ببعض الأشياء فسـد عنـده أن ذلـك يقبح لا محالة وإن لم يمثله بشيء، ويصح أن يمثله بتعريفه تعالى إيانا أعيان الصغائر؛ لأنَّـه مـن أعظم المفاسد انتهى.

فأما من مقدورنا فقد صرح بمثل كلام المصنف هذا فقال ما لفظه: ولا يمكـن أن يقـال: إن فيما نقدر عليه من العلوم والحال هذه ما يقبح للمفسدة؛ لأنَّه لو كان كذلك لوجب أن نعـرف حاله لنجتنبه، انتهى.

....

فعرفت إذاً أن جواب المصنف على ابن متويه غير سديد، فإنه كالمغالطة، ويمكن أن يجاب: بأنه لا شيء من العلوم إلاَّ وهو داخل تحت مقدورنا، فإذا جَوَّزت أن في مقدور القديم من العلوم ما هو قبيح ومفسدة، فكل علم يفرض الكلام فيه نحن نقدر على جنسه ومثله، فيحب بيانه لنحترز عنه عند إمكان فعله بحصول طريقه، وقد يقال: لا يلزم من كون علمٍ من مقدورات الله لو خلقه كان مفسدة كون مثله من فعلنا وما يدخل جنسه تحت مقدورنا مفسدة، فليس ذلك من لازم التماثل، ولعل المفسدة لا تحصل إلاَّ مع كون ذلك العلم يصير الذي حصل له مدفوعاً إليه، ويكون ضرورياً جلياً لا يدخل التشكيك فيه، قال ابن متويه رحمه الله تعالى: فيجب أن يكون حسن العلم مشروطاً بانتفاء وجوه القبح عنه، وليس يمكن ذكر وجهٍ سواء المفسدة، فإن الظلم والعبث لا يتأتيان فيه، وإن كان يمكن أن يكون عبثاً بأن يخلق الله فينا أزيد مما نصير به ممنوعين، يعني عن فعل ضده الذي هو الجهل، قال: أو يفعل أحدنا العلم بما يشاهده، يعني فإنه عبث لا فائدة فيه.

واعلم أن الصَّحيح إمكان أن يكون في العلوم ما هو قبيح ومما احتج به أهل هذا القول منعه صلى الله عليه وآله وسلم العلم بالخط والشعر، ومنع العلم بوجه حاجة الحياة إلى الروح، ومنع العلم بوقت القيامة، قال المهدي عليه السلام: لكن لا يعلم قبح قبيحهما أي العلم والنظر إلاَّ سمعاً؛ إذ لا طريق إلى المفاسد سواه، وقد احتج أبو هاشم على أنَّه لا قبيح في العلوم بأنه لو قبح علمنا بشيء لكان كوننا عالمين به صفة نقص؛ لأن المعنى الموجب لها قبيح، ومعلوم أنَّه تعالى عالم به فيلزم أن يكون حاصلاً على صفة نقص، وأجيب: بأنه لا يلزم من قبح المعنى كون الصفة الصادرة عنه صفة نقص، ولهذا لو خلق الله فينا القدرة على حمل الجبال ونحوها من الخوارق لكانت هذه القدرة قبيحة؛ لأن في ذلك نقصاً لِدَلالة المعجز ولا يلزم أن يكون كوننا قادرين على ذلك صفة نقص؛ لأن الباري قادر على ذلك، فكان يلزم كونه حاصلاً على صفة نقص.

فصل/ويصح أن يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة خلافاً لأبي علي

وكأنه بناء على أصله في امتناع تسكين الساكن، وجمع المجتمع ونحوه

فائدة:

قال ابن متويه: بناءاً على أصل أبي هاشم ما خرج من العلوم عن الوجوب فلا يكون حسنه بمنزلة حسن المباحات بل يختص بوجه زائد، والأولى أن العلم منه واجب ومندوب، وما هو بصفة المباح وما هو بصفة القبيح فلا وجه لما ذكره.

(**فصل: ويصح أن يُعْلَم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة**).

على ما ذهب إليه الجمهور وهو بناء منهم على صحة وجود المتماثلات الكثيرة في المحل الواحد، وقد خالف فيه على سبيل الجملة أبو القاسم[1] والأشعرية، ويبطل قولهم إن المثلين لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجراه، وإذا صح وجود المختلفين في المحل الواحد لعدم التنافي فأولى أن يصح في المثلين، والذي أدّى الشيخ أبا القاسم إلى ذلك ما ذهب إليه من أن الذات الواحدة لا يجوز أن تنفي أكثر من ذات، فأُلزم أن لو وجد في محل واحد جزءان من البياض ثُمَّ طرأ عليهما سوادٌ أن ينفى أحدهما دون الآخر فيكون المحل أسود، أبيض ثُمَّ إنَّه ليس بأن ينفي أحدهما أولى من الآخر فحينئذ قال بأنه لا يجوز أن يوجد المثلان في محل واحد.

قوله: (**بناءاً على أصله في امتناع تسكين الساكن**).

فيه نظر؛ لأن الذي أدّى أبا علي إلى المنع من القول بصحة تسكين الساكن ما ذهب إليه من أن السكون يتولد عن حركة موجودة في محله، فيستحيل أن يُحصِّل سكوناً ثانياً إلاَّ بعد تحريك المحل وانتفاء السكون الأول، ولكن يقال له: هذا المانع في السكون المتولد فما قولك في السكون المبتدأ، فإن هذه العلة لا توجد فيه، فهذه العلة لا تتأتى في العلم، ولولا ما ذكره ابن

---

(١) ـ ذهب أبو القاسم البلخي إلى أنه لا يجوز أن يعلم الشيء الواحد بعلمين من جهة واحدة في وقت واحد، قال أبو رشيد: قال ذلك في عيون المسائل، تمت.

لنا: صحة اجتماع المتماثلات والمختلفات في المحل الواحد، ومتى علمه بعلوم فهو كمن علمه بعلم واحد؛ لأن سكون النفس لا يتزايد.

متويه في حق أبي علي لَحَكمنا بأن قوله كقول أبي القاسم في امتناع وجود المثلين؛ لأنه طرد ذلك في مواضع كثيرة كجمع المجتمع ونحوه، لكن قال ابن متويه: الظاهر من قول الشيخ أبي علي تجويز وجود المتماثل في المحل الواحد، بل لعله الذي بين أصل هذا الباب.

قوله: **(لأن سكون النفس لا يتزايد)**.(1)

هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال: يلزمكم على قولكم إن أحدنا يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة كونه يجد مزية لها على العلم الواحد، ومعلوم أن أحدنا لو أخبره مائة نبي بأن زيداً في الدار لم يجد فرقاً بينه وبين إخبار واحد إذا لم تكن أخبارهم مستندة إلى المشاهدة، فلو حصل له عن خبر كل واحد علم على ما يذهبون إليه وجب أن يجد الفرق ومعلوم خلافه.

وتقريرا الجواب: أن التفرقة راجعة إلى سكون النفس وهو حكم لا يتزايد بتزايد العلوم، فكان حصوله مع العلم الواحد والعلوم الكثيرة على سواء، وأيضاً فإن أحدنا قد يريد الشيء بإرادات كثيرة ولا يجد فرقاً بين ذلك وبين أن يريده بإرادة واحدة على ما نصوا عليه، ويرد عليه سؤال: وهو أن يقال: إن العلم علة في سكون النفس والسكون حكم موجب عنه ومن حق العلة حصول معلولها عند حصولها، وهذا أصل متفق عليه، وعلى أن إيجابها لا يتوقف على وحدتها وعدم وجود غيرها، وإذا كان كذلك لم يكن بد من تزايد سكون النفس بتزايد العلم، وقد ذكر الشيخ الحسن في الكيفية أن طمأنينة القلب قد تتزايد لكثرة طرق العلم وجلائها وظهورها وقد تتزايد لكثرة أجزاء العلوم، وهذا الطرف الآخر صحيح.

---

(١) ـ قال ابن متويه: لكنه إذا علم الشيء الواحد بعلوم كثيرة لم يجد لذلك مزية ولا يدخل في سكون نفسه تزايد بكثرة العلوم، فلهذا لا تتفاضل أحوال القادرين في سكون النفس فلا يكون القوي أسكن نفساً من الضعيف اهـ.

فأما الجلاء فالمرجع به إلى كثرة الطرق لا كثرة العلوم، ولهذا قد يكون العلم الواحد أجلى من العلوم الكثيرة كالضروري مع المكتسبات.

فأما قوله: (**لكثرة طرق العلم**).

ففيه نظر؛ لأن ذلك لا يؤثر في إيجاب العلة، ولو جاز أن يوجب العلم الواحد لكثرة طرقه أو جلائها أكثر من سكون واحد لتعدى ولا حاصر، فكان يلزم إيجابه لما لا يتناهى على أصولهم، والذي أشار إليه من تزايد سكون النفس عند جلاء الطرق وكثرتها يعبر الجمهور عنه بجلاء العلم ولا يجعلونه تزايداً في السكون.

قوله: (**فأما الجلاء فالمرجع به إلى كثرة الطرق لا كثرة العلوم**).

يعني فلا يتوهم متوهم ذلك ويظن أنَّه لكثرة العلم، والمراد بالجلاء ما يجده أحدنا من نفسه من التفرقة الحاصلة له بين بعض الضروريات وبين بعض وبين الضروري والمكتسب ذكره ابن متويه، قال: ولا عبارة عن ذلك وإنَّما يُحال أحدنا على ما يَعْرفه من نفسه، وكما لا يرجع بالجلاء إلى الكثرة في العلوم لا يرجع به إلى امتناع نفي العلم عن النفس؛ إذ الضروريات مشتركة في ذلك وبعضها أجلى من بعض.

وفي قوله رحمه الله: إلى كثرة الطرق تسامح في العبارة؛ لأن الضروري أجلى من المكتسبات وإن حصل من طريق واحدة وحصلت من طرق شتى، ثُمَّ إنَّه لا يتصور أن يكون ثَمَّ علم حصل عن طرق كثيرة؛ لأنَّ كل طريق يحصل عنها علم منفرد، فكان الأولى في العبارة ماقاله ابن متويه: فأما الجلاء في العلوم فلا يرجع به إلى الكثرة فقد يكون الجزء الواحد أجلى من الأجزاء الكثيرة، وصار جلاؤها بحسب الطرق الَّتِي عندها تقع، فلهذا كان العلم الواقع عند الإدراك أجلى مما يقع عند الإخبار.

تنبيه:

اعلم أنَّه وإن صح في بعض العلوم أن يوصف بأنه أجلى من غيره فلا يصح أن يوصف بأنه

وأما قولهم: فلان أعلم من فلان فمعناه في أحد قولي أبي علي كثرة علومه كقولهم أقدر، وفي القول الثاني كثرة المعلومات.

وقال أبو هاشم: معناه أنه يعلم ما يعلمه الآخر، وما لا يعلمه.

أصح من غيره؛ لأن العلوم مشتركة في تعلقها بالشيء على ما هو به، وذلك معنى الصحة ولا تفاضل بينها في هذا.

قوله: (**فمعناه في أحد قولي أبي علي كثرة علومه كقولهم أقدر**).

يعني فإنه يفيد كثرة قُدَرِه لأنَّه يفيد أنَّه يقدر على ما يقدر عليه الآخر وما لا يقدر عليه، إذ مقدور بين قادرين محال، ولا يرجع به إلى أن مقدوراته أكثر؛ لأن القدرة الواحدة تتعلق بما لا يتناهى فمن صار قادراً بقدرة واحدة فمقدوراته لا تتناهى، كما أن مقدورات من قيل فيه إنَّه أقدر لا تتناهى إلاَّ إذا قيل في حق الله تعالى، فالمراد كثرة مقدوراته؛ إذ ليس قادراً بقدرة، وهو يقدر من الأجناس على ما لا يقدر عليه غيره، فالمراد كثرة مقدوراته قطعاً، ويصح أن يقصد في قولنا: زيد أقدر من عمرو، أن مقدوراته أكثر، بمعنى أنَّه يصح أن يفعل في الوقت الواحد أكثر مما يفعله عمرو.

واعلم أن هذا هو القول الأول لأبي علي، فلما رأى أن أحد العالمين إذا علم الشيء بعلم واحد ضرورة أو استدلالاً، وعلمه الآخر بعلوم كثيرة لا تأثير لهذه الزيادة في كونه أعلم، رجع به إلى كثرة معلوماته، ومما يوضح ذلك أن أحدنا إذا علم شيئاً بعشرة علوم وعلمه الآخر وغيره بعلمين، كان هذا أعلم من ذلك مع أن ذلك أكثر علوماً، وقد أبطل قوله الثاني بأن أفعل للتفضيل، فلو علم أحدنا عشرة معلومات وعلم الآخر تسعة معلومات غير تلك المعلومات لم يصح وصف الأول بأنه أعلم وإن كانت معلوماته أكثر، فيكون الأولى ما قاله أبو هاشم.

فصل

وليس يجب إذا علم أحدنا الشيء أن يعلم أنه عالم به بل الظن في ذلك يقوم مقام العلم خلافاً لأبي علي، وجعل ذلك وجهاً في أن أحدنا لا يقطع أنه من أهل الثواب.

(**فصل: وليس يجب إذا علم أحدنا الشيء أن يعلم أنَّه عالم به بل الظن في ذلك يقوم مقام العلم خلافاً لأبي علي، وجعل ذلك وجهاً في أن أحدنا لا يقطع على أنَّه من أهل الثواب**).

قال: لأنَّه إذا كان من جملة تكليفه أنَّه إذا أتى بها يجب عليه من المعارف أن يعلم أنَّه عالم بها، ويجب عليه أيضاً أن يعلم أنه عالم بأنه عالم بها، وهلمّ جرّا لم ينته إلى حد إلا ويجب عليه العلم، ولا يتمكن من معرفة أدائه لما كلفه، قال الجمهور: وهذا باطل لأن فيه تكليف أحدنا بما لا يتمكن من معرفة تحصيله، ومن شرائط التكليف تمكن المكلف من العلم بالأداء لما قد أوجب عليه إذا فعله، قالوا: فحينئذ يكفي غالب الظن، وهذه منازعة له في تعليله لا في أصل المسألة، وهو كون أحدنا لا يقطع بأنه من أهل الثواب فهو متفق عليه وإن لم يطلع على علة فيه صحيحة.

تنبيه:

اعلم أن عبارة المصنف في هذا الفصل قاضية بأن أبا علي يقول: إنَّه يجب على الواحد منا أن يعلم في كل شيء علمه أنَّه عالم به، وليس بصحيح، وإنَّما قال أبو علي ذلك فيما وجب علينا العلم به كالعلم بالله تعالى، فكان الأولى في التعبير أن يقال: وليس يجب على الواحد منا عقلاً ولا شرعاً إذا علم ما كلف العلم به أن يعلم أنَّه عالم به، ومما توهمه عبارة المصنف أن أبا علي يقول: إن ذلك يجب بمعنى لابد من وقوعه، كما قال أبو القاسم إن أحدنا إذا علم الشيء لا بد أن يعلم أنَّه عالم به من جهة الوقوع لا من جهة الوجوب، وليس ذلك من قول أبي علي، وقد أبطل الجمهور كلامه بأن السوفسطائية يعلمون المشاهدات ولا يعلمون أنهم عالمون بها، والسمنية يعلمون مخبرات الأخبار المتواترة ولا يعلمون أنهم عالمون بها، وإذا كان كذلك فلا

فصل/والعقل عندنا مجموع علوم ضرورية

يصح توجيه التكليف إلى مَن اختص بها على بعض الوجوه

يعلم أنَّه عالم إلاَّ بنظر مستأنف بأن يعرف حصول سكون النفس له، وأنه لا يحصل عن شيء من الاعتقادات سِوَى العلم فيعلم حينئذ أن اعتقاده علم.

فصل: (والعقل عندنا مجموع علوم ضرورية).

اعلم: أن الكلام في العقل يشتمل على ست فوائد.

الفائدة الأولى في بيان حقائقه، الثانية في بيان علومه، الثالثة في الدلالة على أنَّها العقل، الرابعة في ذكر الخلاف فيه وإبطال قول المخالفين، الخامسة في بيان محله، السادسة في بيان طرف مما يدل على شرفه.

أما الفائدة الأولى: فله في اللغة معان كثيرة، أحدها: العلم بموارد الشيء ومصادره، وهو ضد الحمق الذي هو الجهل، الثاني: المنع ومنه سمي عقال البعير عقالاً لما كان يمنع من الذهاب، الثالث: الحول ومنه قول الشاعر[1]:

سعى عقالاً فلم يترك لنا سبداً ... فكيف لو قد سعى عمرو عقالين

هكذا قيل، وفيه نظر لأنَّ العقال هنا صدقة العام، ذكره الجوهري وأورد البيت شاهداً عليه. الرابع: رأس الشيء، ومنه سميت الجبال معاقل وسمي الوعل عاقلاً لسكونه رؤوس

---

(١) ـ السبب في ذلك ما رواه في لسان العرب من حديث معاوية أنه استعمل ابن أخيه عمر بن عنبسة بن أبي سفيان على صدقات كلب فاعتدى عليهم فقال عمرو بن العدّا الكلبي:ـ

سعى عقالاً فلم يبق لنا سبداً ... فكيف لو قد سعى عمرو عقالين

لأصبح الحي أوتاداً ولم يجدوا ... عند التفرق في الهيجا جمالين

قال ابن الأثير: نصب عقالاً على الظرفية وأراد مدة عقال، وفي حديث أبي بكر حين امتنعت العرب من أداء الزكاة: (لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لقاتلتهم عليه)، قال الكسائي: العقال صدقة عام يقال أخذ منهم عقال هذا العام إذا أخذ منهم صدقته، وقال بعضهم: أراد أبو بكر بالعقال الحبل الذي يعقل به البعير، تمت.

وسميت عقلاً تشبيهاً بالمعنى اللغوي لَمَّا كانت تمنع صاحبها من ارتكاب القبائح، ويستعمل العقل أيضاً في عرف اللغة بمعنى الوقار، وشدة التثبت وكثرة التجارب، وعلى هذا يقال: فلان لا عقل له، وفلان أعقل من فلان.

الجبال، ذكره بعضهم. الخامس: الدية، قيل: سميت عقلاً لأن القاتل يحقن بها دمه، وقيل: لما كانت الإبل تعقل في حافة ولي المقتول، وأما حقيقته اصطلاحاً فما ذكره رحمه الله، ووجه الشبه أيضاً ما ذكره.

وقوله: **(إلى من اختص بها)**.

أي إلى من حصلت له وجعلت فيه؛ لا أن المراد اختص بها دون غيره.

وقوله: **(على بعض الوجوه)**.

احتراز من الملجأ كالمحتضر وأهل الآخرة، فإن العلوم وإن حصلت لهم لم يصح توجه التكليف إليهم؛ لأن التكليف ينافي الإلجاء، ولأن فيه تنغيصاً على أهل الآخرة، وقد اعترض على هذا الحد بأن قيل: إن كمال العلوم هذه هو التكليف نفسه، فكيف يقال: يصح توجه التكليف إلى من اختص بها مع أنَّ مَنِ اختص بها قد صار مكلفاً من غير توجيه شيء آخر.

فأجيب: بأن التكليف يستعمل في حصول هذه العلوم وفي الأمر والنَّهي، والمقصود هاهنا بتوجه التكليف توجه الأمر والنَّهي وإرادة الطاعة وكراهة المعصية، وقد قيل في حد العقل: العلوم الضرورية الَّتي يمكن معها حصول العلوم الإستدلالية.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وهذا حد صحيح، وله شبه بأصل الوضع؛ لأنَّه يمنع العاقل من فعل القبيح بما يقع معه من الصارف عنه، ويمنع من ذهاب ما اكتسبه من العلوم.

وأما حقيقته في العرف فما ذكره رحمه الله، والمراد بالحقيقة العرفية: ما استعمله أهل اللغة في غير ما اصطلحوا عليه في الأصل وغلب عليه عرفهم فصار أسبق إلى الأفهام كالدابة والقارورة والوقار الحلم والرزانة.

وهذه العلوم كثيرة:

منها: العلم بأحوال أنفسنا على الجملة، نحو كوننا مريدين ومشتهين، ونحو ذلك.

ومنها: العلم بالبداية، نحو أن الكل أكثر من الجزء. ومنها: العلم بالمحسوسات نحو: أن الشمس منيرة، وأن الكافور أبيض،

قوله: (**وعلى هذا يقال: فلان لا عقل له**).

يعني مع اختصاصه بالعقل الإصطلاحي وثبوته له، فإن المقصود حينئذ نفي العقل العرفي لا الإصطلاحي.

وأما الفائدة الثانية: وهي في تعداد علوم[1] العقل، فتعدادها على ما ذكره المصنف، وزاد الحاكم وابن متويه على ذلك، قال الحاكم: وهي ـ أي تلك المزيدة ـ مستندة إلى ضرب من الاختيار، وذلك نحو العلم بتعذر حصول جسم في مكانين، وأن الجسم العظيم لا يحصل في ظرف صغير، وأنه يستحيل حصول جسمين في مكان واحد، وقال ابن متويه: العلم باستحالة حصول الجسم في الوقت الواحد في مكانين، والعلم بأنه يتعذر عليه خاصة تحصيل جسمين في مكان واحد، قال: ويجب أن يثبت ولده أو صديقه وقد صحبهما وعاشرهما الدهر الطويل إذا غابا عنه ثُمَّ رآهما، وعد ابن متويه وغيره من علوم العقل العلم بالأمور العظيمة قريبة العهد ولم يذكره المصنف قسماً مستقلاً من علوم العقل بل جعله من قبيل علم المشاهدة.

قوله: (**العلم بأحوال أنفسنا على الجملة**).

يعني ولا يشترط التفصيل، وهو أن يعلم أنَّها مزايا وصفات راجعة إلى الجملة وليست

---

(١) ـ هذه المسألة وهي قول المعتزلة: إن العقل مجموع هذه العلوم هي من مسائل الخلاف بين خلص الزيدية والمعتزلة البصرية، فالزيدية لا يقولون بهذا القول بل يقولون: إن العقل عرض محله القلب وهذه العلوم التي جعلتها المعتزلة العقل هي مُدْرَكة بالعقل أي معلومة بالعقل، فالعقل هو الذي به تُدْرَك هذه العلوم وذلك كالمشاهد للمرئي فهي إدراك مخصوص لا يحصل إلا بمعنى ركبه الله في الحدق أي في سواد العيون المبصرة، وهو عَرض، وكالسمع واللمس والذوق فإنها أعراض ركبها الله في الحواس للإدراك بها، والمسألة في كتب الأصول الحافلة أخذاً ورداً، وليست مما يوجب الزلل والله المستعان، تمت.

ويدخل فيه الخبرة؛ لأنا إنما نعلم أن النار محرقة بعد مشاهدة ذلك، و يدخل أيضاً العلم بالأمور الجلية قريبة العهد؛ لأن الله تعالى يجد فينا العلم بها من حال المشاهدة، ويدخل فيه أيضاً العلم بتعلق الفعل بفاعله، فلا وجه لعد هذه أقساماً مستقلة.

بأحكام ولا راجعة إلى المحل، فذلك معلوم بالدليل وأحوال الحي عشرة، فكونه حياً وقادراً لا يوجَدَانِ من النفس بل يعرفان بأحكامهما، وما عداهما ينقسم إلى ما لا بد من أن يجده من نفسه، ولو لم يعلمه لم يكن عاقلاً ككونه مريداً، ومنها ما يسهو عنه وإذا علمه فعلمه به ضروري ككونه مشتهياً، فإنه قد يكون مشتهياً للشيء ولا يدري حتَّى يدركه أو يذكره بخلاف كونه مريداً، وقد أشار الحاكم إلى مثل هذا التفصيل.

قوله: (**ويدخل فيه الخبْرة**).

يعني لكون العلم الحاصل بأن القطن مثلاً يحترق بالنار والزجاج ينكسر بالأحجار لا يكون إلاَّ بعد تقدم المشاهدة لذلك، فكلام المصنف هاهنا يشعر بأنه يجعل المشاهدة في هذا طريقاً إلى العلم، والصحيح على أصولهم أن المشاهدة ليست بطريق هاهنا، وأن علم الخبرة في حكم المبتدأ وهو مذهب المتقدمين من المعتزلة، وظاهر كلام السيد الإمام؛ لأن ذلك من حق الطريق والمتطرق إليه أن يتعلقا بذات واحدة، وليس كذلك الخبرة والعلم الحاصل عقيبها، فإنا إذا شاهدنا زجاجاً ينكسر بِحَجَرٍ وقطناً يحترق بنار علمنا أن كل زجاج ينكسر بالأحجار وأن كل قطن يحترق بالنار، فالعلم تعلق بكل قطن وزجاج على سبيل الجملة والمشاهدة الَّتِي هي الخبرة متعلقة بهذه العين من الزجاج ومن القطن على التفصيل، والذي يذهب إليه المتأخرون أن علم التجربة عن طريق فإنه لو لا مشاهدته القطن يحترق بالنار لما علم ذلك.

قوله: (**ويدخل فيه - أي في العلم بالمحسوسات - العلم بتعلق الفعل بفاعله**).

يعني بفاعله المعين فإنك لا تعلم تعلقه به إلاَّ بعد أن تشاهده يقع بحسب قصده وداعيه.

قوله: (**فلا وجه لعد هذه أقساماً مستقلة**).

يعني على ما يجري في كتب علم الكلام لأنها تدخل تحت العلم الحاصل عن المشاهدة.

ومنها: العلم بخبر الأخبار المتواترة عند غير أبي هاشم، نحو: إن في الـدنيا مكـة، وإن في الملوك كسرى.

وهذا وإن استند إلى المشاهدة فليس يدخل في تسميتها؛ لأن المشاهد هنا هم المخبرون،

قوله: (ومنها العلم بخبر الأخبار المتواترة).

اعلم أولاً أن الخبر المتواتر عبارة عن خبر جماعة يحصل العلم الضروري عند خبرهم لأجله. قلنا: الضروري؛ احترازاً عن إجماع الأمة فإنه يحصل عنه علم استدلالي فلا يدخل خبرهم بأن الواجب ما هو كذا أو غير ذلك في الخبر المتواتر. وقلنا: عند خبرهم لأجله؛ احترازاً عن أن يحصل العلم الضروري عند خبر واحد أو اثنين على ما أجازه المؤيد بالله[1] والمنصور بالله[2] والنظام والظاهرية فإنه لا يسمى متواتراً لأنه وإن حصل العلم عنده فلم

---

(١) ـ هو أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون بن محمد الحسني الآملي الإمام المؤيد بالله الكبير، كان بحراً لا ينزف، قال السيد الحافظ إبرهيم بن القاسم عليه السلام: برز في علم النحو واللغة، وأحاط بعلوم القرآن والشعر وأنواع الفصاحة مع المعرفة التامة بعلم الحديث وعلله والجرح والتعديل، وهو إمام علم الكلام، وإمام أئمة الفقه، وبالجملة فلم يبق علم من علوم الدنيا والدين إلا ضرب فيه بنصيب، روى عن أبي العباس وقاضي القضاة وغيرهما، وعنه السيد مانكديم والموفق بالله والقاضي يوسف وغيرهما، ومن مصنفاته شرح التجريد والبلغة والهوسميات والإفادة والزيادات والتفريعات في الفقه والتبصرة كتاب لطيف، وكتاب إثبات النبوة (مطبوع) وتعليق على شرح السيد مانكديم وإعجاز القرآن في الكلام والأمالي الصغرى (مطبوع بتحقيق العلامة عبدالسلام الوجيه منشورات دار التراث الإسلامي صعدة) وسياسة المريدين، ولد بآمل طبرستان سنة ٣٣٣هـ وبويع له بالخلافة سنة ٣٨٠هـ وتوفي يوم عرفة سنة ٤١١هـ وصلى عليه السيد مانكديم ودفن بلنجا وهي قرية متفرعة من عباس آباد.

(٢) ـ الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان، ينتهي نسبه إلى الإمام عبدالله بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم عليه السلام، هو الإمام المنصور، اكتملت فيه المحاسن علماً وجوداً وشجاعةً وسماحةً وديناً وعبادةً وزهداً، بايعه المسلمون البيعة الكبرى بالإمامة العظمى سنة/ ٥٨٣هـ، حضرها الأميران الكبيران العالمان بدر الدين محمد وصنوه شمس الدين يحيى ابنا أحمد بن يحيى بن يحيى والعلماء على طبقاتهم، وشهدوا له بالسبق بعد الإمتحان والإختبار، فوجدوه بحراً لا يساجل فبايعوه وتابعوه وناصروه، فأقام العدل ونشر العلم، وجاهد أرباب الضلال، وبين كفر المطرفية الجهال، فعارضه المعارضون حسداً له وبغياً عليه، وهي شنشنة معروفة، وقضية مألوفة، وما سلم جسدٌ من حسد، وإلا فكماله وفضله أشهر من الشمس وضحاها، وأبهر من القمر إذا تلاها، وليس العجب إلا من أهل زماننا من همزهم ولمزهم بأنه قتل المطرفية وكفرهم لعدم قولهم بإمامته، وكأنهم يتغافلون عن قراءة معتقدات المطرفية وعن قراءة ما كتب عن المطرفية العلماء الأبرار قبل المنصور وبعد المنصور، وأعجب من هذا قولهم: إن تلك النقولات من خصوم فلا تقبل إذاً، فيلزم أن لا تقبل ما رواه المسلمون من الأخبار النبوية بشأن الخوارج وغيرهم، وهذه قاصمة الظهر، والواجب تنزيه أئمة الهدى، والله الموفق والهادي، ووفاة الإمام (ع) عام ٦١٤هـ، تمت.

....

يحصل لأجله، وشروط حصول العلم بالخبر ألا يكون قد سبقه العلم الضروري. ذكره الرازي، وهو شرط يرجع إلى المُخْبَر، وأن يكون في المخبرين به كثرة بحيث لايجوز تواطؤهم على الكذب.

واختلف في حدها، فالصحيح أن أقلها خمسة وأكثرها لاحد له، وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وقيل: ثلاثمائة وبضعة عشر، وأن يكون المخبرون متساويي الأطراف والوسائط أو متقاربيها إذا لم يكن المخبرون هم المشاهدين، وأن يكون خبرهم مستنداً إلى المشاهدة لا أن يكون خبراً عما علموه بدلالة، فهذه الشروط الصحيحة لاغير، وعند حصولها يحصل العلم الضروري لأجل الإخبار.

إذا عرفت هذا ففي العلم الحاصل عن الأخبار المتواترة خلاف من جهات:

الجهة الأولى: قالت السمنية: لايحصل لنا العلم رأساً عن الأخبار المتواترة، وأكثر الناس على خلافه. قال ابن متويه: وهذا كخلاف السوفسطائية فلايؤثر كما لايؤثر خلافهم.

الجهة الثانية: ذهبت البغدادية وأبو الحسين والغزالي والجويني إلى أن العلم الحاصل عند الأخبار المتواترة حاصل عن النظر في أحوال المخبرين وأوصافهم، من كونهم كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ، وأن خبرهم مستند إلى المشاهدة، وليس بضروري، وأبطله الجمهور بأن خاصة الضروري حاصله فيه وهو عدم تمكننا من نفيه بشك أو شبهة، فكان يلزم على قولهم ألا يحصل للعامي العلم بمخبر الأخبار المتواترة لعدم دريته بشروط المخبرين وما يعتبر فيهم، ولا للصبي، ولا لمن لم يختر من العقلاء النظر في أحوال المخبرين، ثُمَّ إن أحدنا لا يجد نفسه ناظرة ويتعذر عليها النظر في ذلك كتعذر النظر في المشاهدات.

الجهة الثالثة: اختلف القائلون بأنه ضروري وهم الأكثر، فمنهم من ذهب إلى أنَّه معدود في كمال العقل، وهو مذهب أبي علي وصححه الحاكم، وظاهر كلام المتأخرين والأكثر الميل إليه، وذهب أبو هاشم إلى أنَّه غير معدود من كمال العقل وإن كان قد عده في بعض كتبه من

بخلاف الخبرة والتجربة

علوم العقل لكن الذي صح من مذهبه عدم عده منها، واحتج أبو علي بأن أحدنا لا يصح أن يكون في بلد له جانبان فيسمع وهو في أحدهما على طول الدهر بالجانب الآخر ثُمَّ لا يعلمه فيجب أن يكون هذا العلم معدوداً في كمال العقل، واعترضه أبو هاشم بأن هذا إنَّما يجب الآن لثبوت تكاليف سمعية متعلقة بالأخبار نحو العلم بمكة، والعلم بالنبي والقرآن، وليس اعتراضه هذا بواضح لأنَّه يقال: هذا يوجب حصول العلم فيما علينا فيه تكليف لا ماليس فيه تكليف، ثُمَّ إنَّه متى لم يفعل في أحدنا العلم بذلك فلا تكليف عليه فيما يتعلق بمخبره كمن لم يبلغه الخبر، واحتج أبو هاشم بأنه لا وجه يقتضي المنع من حصول العلوم المتقدمة من دون العلم بمخبر الأخبار فيجب جواز انفرادها عنه، وإذا كان كذلك لم يعد منها كما أن العلوم المكتسبة لما صح ذلك فيها لم تعد من علوم العقل، وهو احتجاج ضعيف لأن علوم العقل لا يجب حصولها معاً، ولا يجب فيما كان منها ألاَّ ينفك عن سائرها وهو معارض بعلم الخبرة فإن ما ذكره حاصل فيه، واحتج أيضاً بأنه لو كان من كمال العقل لحصل عند أول خبر ولما وقف على التكرار.

وأجاب عنه الحاكم بأن قال: ولم إذا كان يحتاج إلى تكرار لم يكن من كمال العقل، ويجوز أن يكون ضرورياً ويحتاج إلى التكرار كالصنائع وكالمحفوظ، وفيه نظر.

وقد أجاب ابن متويه بهذا الجواب بعينه وهو بناء على ما صرح به في (التذكرة) من أنَّ من علوم العقل أن يعلم ويحفظ عند الدرس الكثير والممارسة الطويلة، قال: فلا يجوز في كامل العقل أن يقرأ آية من كتاب الله أو بيتاً من الشعر ألف مرة فلا يحفظها، أو يمارس صنعة طول عمره فلا يعرفها، فإن صح أن نحو هذا من علوم العقل مع حاجته إلى التكرار صح الجواب، وإلاَّ فلا.

قوله: (**بخلاف الخبرة والتجربة**).

يعني فإن المشاهد هو الذي حصل له العلم فكان من قسم العلم بالمحسوسات.

ومنها: العلم بأن الشيء لا يخلو من نفي وإثبات، نحو: إن زيداً إما في الدار أو ليس فيها.

ومنها: العلم بقصد المخاطب فيما يتجلى إذا عرفت ذاته ضرورة.

ومنها: العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، والعلم بأنه لو كان لرأيناه.

ومنها: العلم بوجوب بعض الأفعال كرد الوديعة وشكر المنعم، وقبح بعضها كالظلم والكذب، وحسن بعضها كإرشاد الضال وإنقاذ الغريق وحسن الأخلاق. والذي يدل على أن هذه العلوم هي العقل أنا نعلم في من اختص بها أنه عاقل وإن جهلنا كل أمر، ونعلم في من فقدها أو بعضها أنه ليس بعاقل، وإن علمنا كل أمر.

قوله: (**إذا عرفت ذاته ضرورة**).

يحترز من خطاب الله الجلي فإنه وإن تجلى لم يجب أن يكون العلم بقصده فيه ضرورياً لأنا لانعلم ذاته إلاَّ بالاستدلال، والذات لاتعلم استدلالاً وصفتها ضرورة على ما تقدم فكيف يعلم كونه مريداً ضرورة.

قوله: (**ومنها العلم بوجوب بعض الأفعال**).. إلى آخره.

قد خالف في هذا الأشعرية والفلاسفة، فعندهم أن هذه قضايا غير يقينية فضلاً عن أن تكون ضرورية ومن علوم العقل، ومع علمنا بتعذر نفيها عن النفس وعدم الحكم على من لم يعلمها بأنه عاقل لايصح ما قالوه، وسيأتي لهذا زيادة بيان إن شاء الله.

تنبيه:

إن قيل: هل يجب الترتيب بين هذه العلوم وحصول بعضها متقدماً على الآخر، ووجوب تأخر البعض عن البعض أم لا؟

قلنا: الذي عليه أكثر الشيوخ أن ذلك لايجب، وأنه لابد من حصولها سواء وجدت معاً أو تقدم بعضها على بعض، وظاهر كلام ابن متويه والذي أشار إليه بعض المتأخرين(1) أن

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام.

....

الترتيب والسبق في أربعة منها، الأول: علم الإنسان بأحوال نفسه، الثاني: العلم بالمشاهدة، الثالث: العلم بأنه ليس بحضرتنا غير ما نشاهده، الرابع: أنَّه لو كان لرأيناه، فرتبها تعالى على هذا الترتيب والنسق، وما عداها لم يعتبر فيه ترتيب وحكى [1] عن قاضي القضاة أنَّه قال في (المحيط): إن أول علوم العقل ثبوتاً علم المشاهدة.

فقيل: أن مراده بذلك بعد العلم بأحوال النفس، ويحتمل أن يجري كلامه على ظاهره لأنا نرى كثيراً من الحيوانات وصغار الآدميين يعلمون ما يشاهدونه، ولا طريق لنا إلى أنَّه قد سبق لهم العلم بأحوال أنفسهم، واختلف المشائخ في العلم بوجوب بعض الأفعال، والعلم بحسن بعضها والعلم بقبح بعضها هل يجب ألا يحصل إلاَّ بعد حصول جميع سائر علوم العقل أو لا يجب ذلك.

فقال أبو علي وأبو عبدالله: لا يجب تأخره بل يجوز تأخره وتوسطه وتقدمه.

وقال أبو هاشم وأبو علي ابن خلاد: يجب تأخره عنها كلها.

وصححه ابن متويه والحاكم، قالوا: وإلا كان يلزم أن يكون في الناس من يعلم ما ذكروا لايكمل عقله، واحتجوا بحجة طويلة غير طائلة، والأقرب ما ذهب إليه أبو علي وأبو عبدالله.

تنبيه آخر:

ذهب الجمهور إلى أنَّه يجوز حصول هذه العلوم لمن لم يحصل له شيء من أمارات الإدراك الشرعية.

وذكر الغزالي أن ذلك لا يجوز مع الاتفاق على أنَّه لايكون مكلفاً بالتكاليف الشرعية قبل حصول أحد تلك الأمارات، ولايلزمه العمل حتَّى يثبت فيه شيء منها.

---

(١) ـ أي الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام.

....

قال الجمهور: وإذا حصلت علوم العقل قبل حصول بعض الأمارات كان مكلفاً بالتكاليف العقلية العلمية والعملية.

تنبيه آخر:

قد علمت ما يقوله أصحابنا من أنَّه لا يصح توجه التكليف إلاَّ إلى من حصلت له هذه العلوم، وقد علل ابن متويه والحاكم ذلك، وحاصل كلامهما أن أحدنا لو لم يعلم نفسه لم يمكنه العلم بحدوثها ولا حدوث غيرها وهو مكلف بذلك، ولو لم يعلم صفاته لم يمكنه العلم بصفات القديم تعالى، ولو لم يعلم المدركات لم يمكنه العلم بحدوثها مع تكليفه بذلك، ولو لم يعلم تأتي الفعل منه لم يمكنه التفرقة بين القبيح والحسن والحمد والذم، ولا يعلم العدل إلاَّ بعد العلم بتعلق الفعل بفاعله، ولو لم يعلم علوم القسمة لم يعلم أن العالم محدث، إذا لم يكن قديماً، ولم يعلم أنَّه تعالى قديم إذا لم يكن محدثاً.

قال ابن متويه: وإذا ادعينا الاضطرار في علوم القسمة فذلك فيما عرفنا الذات نفسها ضرورة، فأما المعرفة بدلالة فلا يعلم ذلك فيها باضطرار لأنَّه يقتضي أن الفرع يصير أقوى حالاً من الأصل.

قال الحاكم: وأما العلم بما طريقه الاختبار فيحتاج إليه في حدوث الأجسام والأعراض.

قال ابن متويه: ولا بد من أن يعلم استحالة كون الجوهرين في محاذاة واحدة، لأن الدلالة على أن الجسم لا يفعل الجسم ينتهي إلى ذلك.

قال الحاكم: وأما العلم بمقاصد المخاطبين فيحتاج إليه ليعلم ما يتضمنه الخاطر، وأما العلم بالوجوب والقبح فيحتاج إليه ليعلم ما يجب فعله وما يجب تركه. هذا تحصيل ما ذكراه فليتأمل.

وبعد: فالعقل إما أن يكون ضداً لهذه العلوم فلا يصح مجامعته لها، أو مخالفاً فيصح انفصاله عنها ويجب، وأن لا تنفيه أضدادها، وكله محال، وإما أن يكون مثلاً لها، وهو المطلوب.

تنبيه آخر:

قال في (شرح العيون): ولا يقع في كمال العقل تفاوت حتَّى يكون عقل بعضهم أكمل من بعض، وعن بعضهم أنَّها متفاوتة، واحتج على أنَّه لاتفاوت بأن العقل عبارة عن مجموع علوم، فمن حصل له جميعها صار عاقلاً، ومن نقص في حقه شيء منها فهو كمن عدمها جميعاً في أنَّه لايسمى عاقلاً، ولايوصف بهذا الوصف لأنَّه من الأسماء الَّتِي تتناول الجمل، وأيضاً فلا يثبت التكليف إلاَّ مع كمال العقل فأما مع نقص شيء منه فلا، وأيضاً فلو تفاوت لوجب أن يكون لنا طريق إلى معرفة تلك الزيادة الَّتِي يقع بها كمال العقل، والذي يشيرون إليه كالحفظ والفهم والذكاء وراء العقل وليس منه، وكون بعض المكلفين أعلم وأسخى وأصبر لا يدل على أن عقله أكمل من عقل غيره؛ لأن ذلك ليس من العقل في شيء، ولكن ينبني على توطين النفس على ما دل عليه العقل، وعلى تذكر العاقبة الحميدة كالثواب.

وأما الفائدة الثالثة: وهو أن ما تقدم تعداده من العلوم هو العقل لا أن العقل غيره، فدليله ما ذكره ﷺ قوله: (فيصح انفصاله عنها ويجب ألا تنفيه أضدادها)، أما الأول: فلأن من حق كل مختلفين أن يصح انفصال أحدهما عن الآخر ووجوده من دونه مالم يكن هناك وجه من وجوه التعلق، وليس إلاَّ أن يقال: أحدهما سبب في الآخر، أو أحدهما محتاج إلى الآخر، وذلك لايوجب التلازم لأنَّه يصح وجود السبب من دون المسبب والمحتاج إليه من دون المحتاج.

وأما الثاني وهو أنَّه يجب ألا تنفيه أضدادها وهي الجهالات بمعلومات تلك العلوم فلما تقدم من أن الضد لاينفي المختلفين.

وبعد: فلو كان غيراً لها لوجب أن نجد من أنفسنا حالاً أو حكماً يستدل به عليه، ونحن لا نجد من أنفسنا، سواء كوننا عالمين بهذه العلوم.

وقد ذهب جمهور أهل الجبر إلى أن العقل قوة يمكن معها إدراك المعقولات، ويبطله أن القوة هي القدرة والقدرة يصح وجودها ولا عقل.

قوله: (**لوجب أن نجد من أنفسنا حالاً أو حكماً نستدل بها عليه**).

اعلم أن من أصول أصحابنا أنَّه لا يثبت من الذوات إلاَّ ما وجدنا من النفس حالة نستدل بها عليه ككوننا مريدين، فإنا وجدنا ذلك من أنفسنا فاستدللنا به على الإرادة ونحو ذلك، وكذلك الحكم بسكون النفس فإنه يستدل به على أن ما وجدناه من أنفسنا، وهو كوننا معتقدين حاصل عن علم ودلالته ههنا على إثبات حكم للاعتقاد لا على ثبوت ذات فهو خارج عن هذا الباب، أو علم بالمشاهدة كجسم أو لون أو علم بالاستدلال ثبوت حاله أو حكم فاستدل بذلك عليه، ولاشيء من هذه الأمور بموجود فلا دلالة على أن العقل أمر غير هذه العلوم.

قال الحاكم: فإن قيل: إن كان العقل ما ذكرتم فكيف يصح ما روي «أنَّه تعالى خلق العقل فقال له: أقبل وأدبر. وقال: بك آخذ وبك أعطي»[1]؟ قلنا: ذلك توسع أريد به التنبيه على عظم شأن العقل.

وأما الفائدة الرابعة: وهي في ذكر الخلاف في العقل وإبطال قول المخالفين فهو على ما ذكره المصنف.

قوله: (**ويبطله أن القوة هي القدرة**).

هذه مؤاخذة بظاهر العبارة، وكذلك قوله: (**فكثير من المعقولات غير مدرك**)، لأنهم لم

---

(١) ـ أخرجه الهادي عليه السلام في مجموعه، قال عليه السلام: وفيما نقله الثقات من ذوي العقول ثقة عن ثقة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «لما أن خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحب إلي منك، بك أعطي وبك آخذ». اهـ

وبعد: فكثير من المعقولات غير مدرك، وما كان منها مدركاً فالعقل زائدٌ على إدراكه، ولهذا قد يدركه من لا عقل له.

وبعد: فتحديد العقل بالمعقولات إحالة، فإن كل من لا يعلم العقل لا يعلم المعقول.

وذهبت المطرفية إلى أنه القلب، ويبطله لزوم أن يكون كل ذي قلب عاقلاً.

يقصدوا بالقوة القدرة المعروفة، ولا بالإدراك المشاهدة لكنه وَاخَذَهم بظاهر عبارتهم، وما أرادوا بالقوة إلاَّ الملكة ولا بالإدراك إلاَّ حصول العلم، والله أعلم.

قوله: (**وبعد فتحديد العقل بالمعقول إحالة**).

أي إحالة بأحد المجهولين وهو العقل على المجهول الآخر وهو المعقول وذلك معيب عند أهل صناعة الحدود، فإن من اعتباراتهم ألا يحد الشيء بما تصرف من ألفاظه، ووجهه أن الغرض بالحد هو الكشف والإبانة ومن جهل شيئاً جهل ما يتصرف منه.

واعلم أن المحكي هنا عن الإمام يحيى والغزالي ما يقارب هذا المذهب المحكي عن جمهور أهل الجبر، وهو أن قالا: بأن العقل قوة في القلب، وأبطله بعضهم بأنهما إن أرادا بذلك ما ذكرناه من العلوم فهو خلاف في العبارة لكن عبارتنا أجود من عبارتهما، وإن أرادا غير ذلك لم يصح إذ لا طريق إليه.

قوله: (**ويبطله لزوم أن يكون كل ذي قلب عاقلاً**).

يعني: فيلزم كون الأنعام والطيور ذوي عقول. فإن قيل: إنهم لا يجعلون العقل مجرد القلب من غير اشتراط أمر آخر بل يشترطون ثبوت شكل وبنية لا يوجدان في غير قلوب من يحكم عليهم بالعقل. قلنا: هذا تحكم فلا يلتفت إليه، ومما ألزمهم أصحابنا أن يكون من كبر قلبه كبر عقله، فيلزم في الجمل أن يكون ذا عقل أوفر من عقول بني آدم.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: ويلزمهم في النائم ألا ينتقض وضوءه لأنَّ النوم إنَّما ينقض الوضوء لما كان يزيل العقل، وإذا كان القلب هو العقل فليس بزائل، وهؤلاء المطرفية

وذهبت الفلاسفة إلى أنه جوهر بسيط، هذا ما حكا أصحابنا عنهم، وهو كما حكوه، إلا أنهم أرادوا بذلك العقل الفعال الذي يؤثر في النفوس المؤثرة في الأجسام، وهو الملك عندهم، وسيأتي تحقيق قولهم وإبطاله.

وأما العقل بالمعنى الذي يريده المتكلمون فقد حكا الغزالي عنهم فيه قريباً مما يقوله أصحابنا، وهو التصورات والتصديقات الحاصلة بالفطرة، أي بالضرورة، إلا أنهم لا يسمونه علوماً؛ لأن العلم عندهم ما كان إكتسابياً، وهو اصطلاح مجرد

القائلون بهذا المذهب رأيهم رأينا في كثير من أحكام الشرع، ويعتمدون مذهب الهادي[1] عليه السلام ويدعون أن مطرف بن شهاب الذي يتسبون إليه من كبار الزيدية وعظماء شيعة الهادي عليه السلام.

قوله: (**إلى أنَّه جوهر بسيط**). أرادوا بالبسيط الذي لايتجزأ وليس بمتحيز، حكاه بعض أصحابنا[2] فإن صح أن مرادهم ظاهر ما ذكروه وحمله عليه أصحابنا فيبطله لزوم أن تكون الجمادات عاقلة بل لزوم أن تكون كلها عقولاً، ولزوم أن من كثرت جواهره كثر عقله، ويلزم

---

(١)ـ هو الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب عليهم السلام ، ولد عليه السلام بالمدينة المنورة سنة (٢٤٥ هـ) وهو إمام الأئمة ومؤسس المذهب الزيدي باليمن ، خرج إلى اليمن بعد أن علا صيته ، واشتهر فضله وقدره ، وكان اليمن قد أصابته الفتن والمحن ، فاجتمع رؤساء ومشائخ اليمن وذهبوا إليه عليه السلام فساعدهم بالخروج إلى اليمن ، وكانت هذه الخرجة الأولى إلى اليمن سنة (٢٨٠ هـ) ثم رجع إلى الرس بعد أن شاهد من بعض الجنود أخذ بعض الأموال بغير إذن أهلها ، فأصاب اليمن الشدة والفتن ، ثم ذهبوا إليه مرة ثانية وخرج إليهم بعد أن أكد بالأيمان و المواثيق المغلظة وذلك في سنة (٢٨٤ هـ) فنشر العدل وأقام الحق ، وجاهد الباطنية القرامطة الأشرار ، وله معهم نيف وسبعون وقعة ، وله مع بني الحارث أيضاً في نجران نيف وسبعون وقعة أيضاً ، فجدد الله به الدين ، وأحيا به شرع سيد المرسلين ، وأخمد به نار المفسدين ، ورويت فيه آثار جمة ، وأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام تبشر به ، اختصه الله بخصائص منها : علم الجفر وذي الفقار ، وكان شجاعاً مقداماً ، بطلاً هماماً ، أبو الأئمة ، أجمع المؤالف والمخالف على فضله وورعه وزهده وعلمه ، وتوفي عليه السلام مسموماً سنة (٢٩٨ هـ) يوم الأحد لعشر بقين من ذي الحجة ، ودفن يوم الإثنين في جامعه الذي بصعدة وقبره مشهور مزور .
وله كثير من المؤلفات الجمة منها : الأحكام ، والمنتخب والفنون ، والمسترشد ، والقياس ، ومسائل بن الحنفية والرازي وغيرها تمت.

(٢)ـ الإمام عماد الإسلام يحيى بن حمزة عليه السلام تمت.

وذهب أبو الحسين إلى أن القلب إذا كان مبنياً بنية مخصوصة جرى مع المعقولات مجرى العين الصحيحة مع المرئيات، فكما يجب في الحي منا أن يرى إذا صحت عينه واعتدلت كذلك يجب إذا صحت بنية قلبه واعتدلت، وأدرك المدركات وزال اللبس أن يعلمه، وإذا علمها وجب أن يعلم ما يتفرع عنها من كثير من صفاتها وأحكامها نحو أن الشيء لا يخلو من النفي والإثبات وقبح بعضها ووجوب بعضها مما يعده الجمهور من علوم العقل.

ويمكن أن يقال له مع ما تقدم: إن بنية قلب النائم صحيحة معتدلة، وهو لا يعقل.

ويعد: فقياسه للقلب على العين بعيد؛ لأن العين حاسة يدرك بها،

في كل جوهر أن يكون عاقلاً، لكن في ذلك نظر فقد عرف أن مرادهم بالجوهر البسيط ما لا يتحيز، وهذه الوجوه بناء على أنَّه هذا المتحيز، فالأولى أن يقال: ما ذكروه غير معقول إذ لا يعقل جوهر غير متحيز، ثُمَّ إنَّه لا طريق إلى ما ذكروه لو قدرنا أنَّه مما يُعقَل.

قوله: (**ويمكن أن يقال له مع ما تقدم**).

يعني من الدلالة على أن العقل هو تلك العلوم دون غيرها.

قوله: (**أن بنية قلب النائم صحيحة معتدلة**).

يعني في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللحمية والدمية ـ وهذا هو مراد أبي الحسين بالبنية الصحيحة ـ وهو ألا يزيد إحدى هذه المتقابلة على ما يقابلها بل تكون على سواء في القلة والكثرة. والله أعلم.

ولأبي الحسين أن يقول: لا أسلم كون بنية قلب النائم صحيحة بل من الجائز أن يكون النوم سبباً لتغيرها، أو يكون تغيرها واقعاً مع النوم، إما لحصول النوم وإما على طريق الموافقة لكنه يقال: وما الطريق إلى ما ذكرته فإنه لا يجوز إثبات ما لا طريق إليه ولا دليل عليه.

قوله: (**ويعد فقياسه للقلب على العين**)... إلى آخره.

الذي يظهر من عبارة أبي الحسين أن ذلك لمجرد التمثيل لا للقياس، لكنه إذا لم يكن قياساً فما دليله على ما ذهب إليه فإن مجرد التمثيل لا يغني عن إيراد الدليل؟

ويمكن استعمالها في المدرك ضرباً من الاستعمال، والقلب ليس كذلك.

وبعد: فقوله: إذا اعتدلت بنية قلبه وأدرك المدركات وجب أن يعرفها وما يتفرع عنها لا ينافي ما يقوله الجمهور، لكنهم يجعلون تلك المعرفة من علوم العقل.

قوله: (**ويمكن استعمالها في المدرك ضرباً من الاستعمال**).

اعلم أن استعمال العين في المدرك انفصال الشعاع من نقطتها، وحصوله مع المدرك بحيث لاساتر بين الشعاع والمدرك ولا ما يجري مجرى الساتر، والذي يجرى مجرى الساتر هو أن يكون بين الشعاع والمدرك فصل يصح وقوع ساتر بينهما فيه وإن لم يكن حاصلاً، ولا يقال: الاستعمال اتصال الشعاع بالمرئي لأن اللون مرئي ولا يتصل الشعاع به إذ ليس بمتحيز، فإذا قبل أو بمحله اختلف الشرط، ولا يجوز في الحاسة الواحدة أن يختلف الشرط في الإدراك بها قياساً على سائر الحواس، ولهذا الكلام تفصيل ليس هذا موضعه.

وقوله: (**ضرباً من الاستعمال**).

أراد به أن استعمال العين ضرب من جنسٍ وهو الاستعمال على الإطلاق بالنسبة إلى سائر الحواس، فلكل حاسة استعمال، فإن استعمال حاسة الذوق مماسة اللهاة لمحل الطعم، واستعمال حاسة الشم مجاورتها لمحل الرائحة إذ لابد في الشم من ذلك، واستعمال حاسة السمع فتح الأذن وإصاختها للسماع لا غير ذلك، واستعمال حاسة اللمس أن يحصل محل حياته مع الملموس بحيث لاساتر ولا ما يجري مجراه.

وأما الفائدة الخامسة: وهي في ذكر محله، فمذهب الجمهور من أصحابنا أن محله القلب لأنَّه من جنس العلوم وقد تقرر أن محلها القلب، فإنه لايصح وجودها في غيره، وذهبت الفلاسفة إلى أن محله الدماغ، هذا ما حكاه أصحابنا عنهم إلاَّ أن هذه الحكاية وحكاية أنَّه عندهم جوهر بسيط غير مترابطتين، فإن صح أنهم نصوا على أن محله الدماغ ففيه دليل على أنهم يجعلون العقل من قبيل العلوم لأنهم يقولون في العلوم كلها محلها الدماغ.

واحتج أصحابنا على أن محله القلب بأن أحدنا يجد تعقله للأشياء وعلمه بها من ناحية

....

الصدر وإن لم يعلم مكانه على التفصيل، وبأنه يحتاج إلى بنية مخصوصة لأنَّه من العلوم وقد تقرر حاجتها إلى بنية مخصوصة، إذ لو لم يكن كذلك لصح من أحدنا إيجاد العلم في يده أو رجله، والبنية حاصلة في القلب دون الدماغ، وبقوله تعالى: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ ﴾[الحج:٤٦] ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج:٤٦].

فإن قيل: إن هاتين الآيتين تدلان على مذهب المطرفية لأن فيهما تصريحاً بأن القلب هو العقل لا أنَّه محله؟ قلنا: الظاهر وإن كان على ماذكرته فهو من باب تسمية الشيء باسم محله كقوله تعالى: ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴾ [العلق:١٧] فأراد بالنادي أهل النادي.

واحتجت الفلاسفة بأن الدماغ إذا فسد زال العقل فدل على أنَّه محله. وأجيب: بأنه قد يزول عند اجتراح بعض الأعضاء فيلزم فيما كان كذلك أن يكون محلاً للعقل.

والتحقيق أن ذلك لمناسبة بين القلب والدماغ واتصال، فإذا فسد الدماغ فسد القلب وبفساده يزول ما يحله فيحتاج إلى صحة الدماغ.

فإن قيل: وكيف هذه المناسبة مع البعد.

قلت: لا تتوقف المناسبة على الاتصال والمجاورة بل اتصال مجاري دمائهما ورطوباتهما بعضها ببعض كاف في المناسبة، ألا ترى إلى المناسبة الَّتِي بين اللحية والمذاكير مع التباعد وعدم المجاورة فإن المذاكير إذا قطعت لم تنبت اللحية وإن كانت من قبل نابتة فإنها تتساقط، ذكره بعض المتأخرين[1] وذكر ابن متويه أن الشعر يبقى إذا قد نبت وكان وقوع القطع عقيب ذلك.

تنبيه:

قد عرفت بما تقدم أن محل العقل هو القلب، وأنه لا يجوز حلوله في غيره لحاجته إلى تلك

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام تمت.

....

البنية، وإذا تقرر ذلك فكل حيوان إذا حصلت في قلبه البنية الَّتِي يحتاج العقل في وجوده إليها صح وجوده فيه، ولا عبرة بالصور والأشكال واختلافها، ولذلك اشتركت الملئكة والجن والإنس في حصوله مع اختلاف صورهم وأشكالهم، وعلى هذا قيل في نملة سليمان: إنها عقلت، وكذلك الهدهد، وقيل: إن الكلام الذي صدر منهما غير دالّ على حصول العقل إذ قد يصدر مثله من الصبي والمجنون.

وأما الفائدة السادسة: وهي في بيان طرف من شرف، العقل فقد ذكر ذلك بعض أصحابنا[1] وحاصل كلامه أنَّه قد ثبت أن الموجودات أشرف من المعدومات لتأثير الصانع فيها ودلالتها عليه وعلى قادريته وعالميته، وأن النامي من الموجودات أشرف من غيره لاختصاصه بمزيد إحكام وبديع انتظام وغرابة في خلقه وعجيبة في صنعته، وأن الحيوان أشرف من غيره من الناميات لما خصه الله به من حصول أبلغ درجات الإحكام مع ما خلق فيه من القدرة والشهوة وتمكينه من الانتفاع، وأن العاقل من الحيوان أشرف من غير العاقل لتمكنه بالعقل من العبادات والطاعات الَّتِي ترقيه إلى درجة الثواب الَّتِي لا ينالها غيره من الحيوانات، ولتمكنه بالعقل من التفكر والنظر في ملكوت السموات والأرض وما فيهما من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة، ولمعرفته بما ينفعه ويضره من الأمور الدينية والدنيوية، ولتمكنه من الاهتداء بالشمس والقمر والنجوم في مسالكه وأوقات عباداته، ولتمكنه به من معرفة منشأه وخلقته، ولخلوصه به عن أن يكون مملوكاً متصرفاً عليه، وما نال ذلك كله إلاَّ بالعقل، ولا غرو في ذلك إذ عده العلماء من أصول النعم، فالحمدلله الذي جعلنا ممَّن خصه به حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه.

وقد روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم «أنَّه تعالى لما خلق العقل قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو عندي أشرف منك، بك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب وبك آمر وبك أنهى».

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام.

....

إذا عرفت هذا فالمختص به ثلاثة أصناف: الملائكة عليهم السلام، وهم أشرف العقلاء لأنهم لايعصون الله ما أمرهم ولا يرتكبون ذنباً، بل يمتثلون أوامره تعالى ويجتنبون ما نهى عنه، وبنو آدم وهم أتم العالم السفلي وأكثرهم نعمة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء:٧٠]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين:٤] والجن فإنهم ممَّن حظي بشرف العقل وثبت لهم على كثير ممَّن خلق الفضل.

تنبيه:

وإذا فرغنا من الكلام في العقل فلْنُشر إلى أمور تنافيه وتناقضه، وهي الجنون والسكر والسهو والنوم، أما الجنون: فهو عبارة عن زوال العقل، فقد يكون لخلل في علومه وعدم كمالها ونقصانها، وقد يكون لعارض كالصرع، والأكثر على أنَّه ألمٌ يعرض للإنسان فيذهب عقله كغيره من الآلام وليس من الشيطان ولا بسبب من الجان، وقيل: بل من مس الشيطان، ومما يشهد له قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة:٢٧٥] والجمهور يتأولون الآية على أنَّها واردة على ما تعتقده العرب وتزعمه من ذلك، وقيل: بل بدخوله في الجسم، وقد يتواتر أو يقارب التواتر حكايات عن المصروعين تقضي بمخالطة الجان، والله سبحانه أعلم.

وقد قيل: لا مانع من جهة العقل أن يقع الاختلاط والدخول، وتفريق بنية العقل فيزول لولا أنَّه منع من ذلك السمع، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ﴾ [إبراهيم:٢٢].

وأما السكر فقيل: إنَّه سهو يعتري الإنسان مع فرح ومسرة لا لعروض مرض أو علة.

قلت: وفيه نظر ولاشك أن السكر أمر ثبوتي لايرجع به إلى انتفاء العلم وذلك أمر موجود من النفس والله أعلم.

وأما السهو فقد تقدم تفسيره، وأما النوم فقيل: جنس برأسه، والجمهور على أنَّه سهو

فصل/ زعم أهل السفسطة والعُنود إلى أنه لا يصح العلم بشيء

وأنه لا حقيقة لشيء، وأن ما يشاهده العقلاء حال اليقظة كما يشاهدونه حال النوم. ومنهم فرقة تسمى الأدرية؛ لأنهم يقولون في كل شيء لا يدري، والكلام مع الكل يقع على جهة بيان أنهم كاذبون على أنفسهم لا على جهة المناظرة؛ لأنه كيف يصح مناظرة من ينكر الضروريات التي لا يدخلها شك، فيقال لهم: أتعلمون أنه لا حقيقة لشيء، فقد تركتم مذهبكم أم لا تعلمون، فلم قلتم أنه لا حقيقة لشيء؟ ولم لا تجوزون خلاف ما ذهبتم إليه؟ وإذا جوزتم /٨٧/ فهل تعلمون ذلك الجواز أم لا؟

يعتري الإنسان مع استرخاء في الأعضاء.

(**فصل:** قوله: (**زعم أهل السفسطة والعنود إلى أنَّه لا يصح العلم بشيء**).

عدَّى المصنف زعم بإلى وهو مما يتعدى بنفسه ولعله ضمنه معنى ذهب، واعلم أن أهل هذا المذهب أحقر من أن يشتبه الحال في بطلان مذهبهم وركة كلامهم، ولعمري إن مذهبهم غير جدير بأن يوضع في الأوراق ويتكلم عليه علماء الآفاق، وهؤلاء الذين ذكرهم المصنف يسمون أهل التجاهل لإنكارهم ما قد حصل لهم من العلوم الضرورية وتجهيل أنفسهم، وقيل: لارتكابهم الجهالات، وهم ثلاث فرق، الأولى: هؤلاء الذين ذكرهم رحمه الله، وسموا سوفسطائية وسوفسطية لأن السفسطة إنكار العلم بالمشاهدات وغيرها من المعلومات، حكى الحاكم عن بعض المشائخ أنَّه قال لواحد منهم: أَلِقَوْلِكَ لا حقيقة للأشياء حقيقة أم لا؟ فإن قلت: نعم ناقضت، وإن قلت: لا أثبت للأشياء حقيقة.

الفرقة الثانية: تسمى العندية، والعنود لقولهم بأن حقيقة كل شيء ما كان عند الإنسان، زعموا أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس لها في أنفسها حقيقة، فمن اعتقد في العالم أنَّه قديم فهو قديم، ومن اعتقد فيه أنَّه محدث فهو محدث.

الفرقة الثالثة: قالوا: لا حقيقة إلاَّ لما يشاهد بالحواس دون غيره، فأبطلوا سائر المعقولات غير المشاهدات وأثبتوا المحسوسات فقط، ومن المناظرات المحكية مع أهل التجاهل ما

ويقال لهم: بماذا تَجَنَّبُون ما يضر وتتبعون ما ينفع، وكيف ميزتم بين ذلك؟

فإن قالوا: نظن ذلك، قيل لهم: وهل تعلمون أنكم تظنون؟ وهل تعلمون الفصل بين العلم والظن، وما مُتَعَلَّق الظن أم لا.

فإن قالوا: نعم تركوا مذهبهم.

وإن قالوا لا، عاد السؤال.

ويقال لهم: إنكم إذا سئلتم عن الشيء قلتم لا ندري، أفتعلمون أنكم لا تدرون أن قولكم لا ندري يطابق مذهبكم، وهل تعلمون الفصل بين لا ونعم؟

شبهتهم: ما يقع من الغلط في المناظر ويتخيلها العقلاء على خلاف حقيقتها كالسراب يظنه العاقل ماء، وكحبة العنب تُرى في الماء.

حكاه الحاكم عن أبي الهذيل رَحمَهُ الله. قال: ناظره جهم في دار المأمون[1] فأنكر جهم في حال المناظرة سائر الأشياء، فأمر أبو الهذيل بدابته فذهب بها وجيء بكلب فأقيم مقامها، فلما خرج قال: أين الدابة؟ فقال له أبو الهذيل: أي دابة؟ قال: ما كنت راكباً؟ قال: أبو الهذيل لم يكن لذلك حقيقة لعلك تظنه. فقال: لا بل كان لي دابة. قال: لعله هذا. قال جهم: هذا كلب. قال: لعلك تظنه كلباً وهو دابة، فما زال أبو الهذيل يراجعه على هذا القياس حتَّى رجع عن مذهبه.

ودخل أبو الهذيل على صالح بن عبدالقدوس يعزيه عن ولد له جزع عليه جزعاً عظيماً، فقال: ما هذا الجزع وقد عرفت الاعتقاد. فقال صالح: ليس جزعي عليه لموته ولكني صنفت كتاباً أحب أن كان قرأه. قال أبو الهذيل: وما ذلك. قال: كتاب الشكوك. قال أبو الهذيل: وما فيه؟ قال صالح: من قرأه شك فيما كان لعله لم يكن وفيما لم يكن لعله كان. قال

---

(١) ـ المأمون، هو: عبدالله بن هارون الرشيد أمه زباد عبسية تدعى مراجل كان على طريقة آبائه وإخوانه في الظلم والفساد مؤثراً للذات متبعاً للشهوات، مائلاً إلى المنكرات، وكان على منهاج سلفه من سفك دماء أهل البيت - عليهم السلام - قتل في عصره الكثير منهم علي بن موسى الرضا سمه بعد أن عقد له البيعة، وأعطاه الأمان وغيره منهم - عليهم السلام -، وتوفي لثمان خلون من رجب سنة ثماني عشرة ومائتين، الشافي ١/ ٢٤٢، المقاتل.

شبهتهم: ما يقع من الغلط في المناظر ويتخيلها العقلاء على خلاف حقيقتها كالسراب يظنه العاقل ماء، وكحبة العنب تُرى في الماء كالأجّاصة وكالشجرة ترى على الشط منكسة، وكالشط يراه راكب السفينة كأنه سائر، ونحو ذلك.

والجواب: أن هذه شبهة[1] إنما تتأتى على القول بأن للأشياء حقائق يقع اللبس في بعضها، فأما على قولهم فلا يصح، وعندنا أن ذلك اللبس لأمر يرجع إلى الأشعة ومحاولة بعض أجزاء المرئيات لبعض،

أبو الهذيل: فيجب إذن أن تشك لعل ابنك لم يمت وتشك لعله قرأ، فانقطع.

قوله: (**وكالعنبة ترى في الماء كالأُجّاصة**). الأجاص: ثمر معروف وحبته كبيرة تزيد على العنبة بشيء كثير.

قوله: (**ترى على الشط**).

الشط: جانب النهر، وهو يستعمل أيضاً في جانب الوادي وفي السنام، فكل جانب من السنام شط، والجمع شطوط.

قوله: (**يراه راكب السفينة كأنه سائر**).

أي سائر في خلاف جهة سيره، فإذا كانت السفينة ذاهبة نحو جهة الشام رأى راكبها الشط والأشجار النابتة فوقه كأنها سائرة إلى جهة اليمن.

قوله: (**ونحو ذلك**).

يعني من شبههم كقولهم: إن الناظر في السيف يرى وجهه طويلاً، وأن الشمس ترى كأنها قرص مع أنّها أكبر من الأرض، والقمر تحت السحاب يرى كأنه يسير والسحاب واقف والأمر بالعكس، ومن أدار نفسه مراراً كثيرة رأى الأرض كأنها تدور معه ويراها كأنها تنخفض وترتفع.

---

(١) ـ لعلها الشبهة تمت.

ثم نقول لهم: وهل تعلمون أن العنبة أصغر من الأجّاصة، وأن السراب ليس بماء، ونحو ذلك مما عدوه فإن قالوا: نعم، بطل مذهبهم، وإن قالوا: لا سقطت شبهتهم.

قوله: (**لأمر يرجع إلى الأشعة**).

يعني أن الواحد منا لما كان لا يرى الإشعاع ينفصل من نقطة عينه، وقد تختلف أحوال ذلك الشعاع في انعكاسه وانعراجه واستقامته وقع الغلط في المناظر، فلو لم يكن أحدنا يرى بالشعاع لم يقع ذلك، وهذا جواب جملي، وتفصيل الكلام في الجواب عليهم أن يقال: أما السراب وتخيل الرائي له بصفة الماء فلأنه أجزاء من بخار الأرض يرتفع ولونها شبيه بلون الماء، فإذا وقعت عليه الشمس تلألأ واضطرب فظن ماءاً، وأما العِنَبَةُ فترى كبيرة لِمَا جاورها من أجزاء الماء الَّتِي لم تنفصل عنها ويتصل الشعاع بها على سواء ولايقوى على تمييزها مما اتصل بها، وأما رؤية الشجرة منكسة فلأن الشعاع يتصل بالماء ثُمَّ ينعكس فيتصل أولاً بأصل الشجرة وساقها لقربه من الماء ثُمَّ يتصل عقيب ذلك بأعلاها فترى منكسة، وأما رؤية راكب السفينة للشط كأنه سائر فلأن الشعاع يتصل به وينفصل سريعاً وتتخطى عنه السفينة ويتخلف الشجر فترى كأنه يسير إلى خلف، وأما السيف فلأن الشعاع يتصل به طولاً وينعكس عنه إلى الوجه طولاً فيخيل له أن وجهه طويل، وكذلك في العرض إذا رأى وجهه في سيف عريض، وأما الشمس فلاستدقاق زاوية الشعاع فيما بعد المرئي استدقت زاوية الشعاع حتَّى يقع على بعضه، وسيأتي تحقيقه في مسألة الرؤية إن شاء الله تعالى، وأما القمر والسحاب فلأن الشعاع يتصل بهما فيحركه السحاب فيخيل إليه ذلك ذكره الحاكم، وقال ابن متويه: إنَّما يرى القمر كأنه يسير عند سير السحاب لأن الشعاع متصل بالأمرين، وهذه حالة السحاب مع الكواكب، وأقطار القمر والكواكب معلومة لنا مدركة دون أقطار الغيم، فإذا سار الغيم رأى القمر والكواكب كأنها سائرة لاتصال الشعاع بالكل على وجه لا يتميز، ولهذا لو أمكن أن يجمع شعاع أعيننا نحو القمر والكواكب لرأيناها ثابتة والسحاب سائر.

وأما من أدار نفسه فإنما يرى الأرض على ما قالوه لاضطراب شعاع عينه ودورانه بدوران

....

الواحد منا فيظن أن الأرض متحركة، هذا ما ذكره أصحابنا من أسباب وقوع الغلط في المناظر، فإن صح ما ذكروه وإلاَّ قلنا: ذلك مما تفرد الباري بمعرفة أسبابه ولم نقدح شبه السوفسطائية فيما يعلم ضرورة، وما أبعدها عن التشكيك والقدح، لكن هذا الذي ذكره أصحابنا مبني على ثبوت الشعاع وأحكامه.

القول في وجوب معرفة الله

ذهب الجمهور إلى أنه يجب على كل عاقل أن يعلم الله تعالى على الجملة وما يجب له، ويستحيل عليه وما يحسن منه ويقبح.

وقال أبو علي الأسواري والجاحظ وغيرهما: المعارف ضرورية، فلا يجب. وجوزه السيد المؤيد بالله في حق الأنبياء والأولياء.

وقال قوم: التقليد جائز في حق كل عاقل، فلا تجب المعرفة.

(القول في وجوب معرفة الله تعالى)

قوله: **(ذهب الجمهور)**.

يعني جمهور أهل العدل من الزيدية والمعتزلة، وعدلية الإمامية وأكثر فرق الإسلام.

قوله: **(وقال أبو علي الأسواري والجاحظ وغيرهما: المعارف ضرورية فلا تجب)**.

اعلم أن هؤلاء هم المسمون بأهل المعارف، قالوا: المعارف ضرورية فلا يجب علينا المعرفة على الإطلاق لا في دار الدنيا ولا في دار الآخرة، لأنها من فعله تعالى فهي غير داخلة في التكليف، وحُكِيَ[1] عنهم في سائر مسائل أصول الدين المتعلقة بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد مثل ذلك.

ثُمَّ اختلفوا فمنهم من قال: إن المعرفة تحصل إلهاماً فلا يجب النظر أيضاً، وهو قول أبي علي الأسواري[2]، ومن تابعه، ومرادهم بالإلهام أنَّها واقعة لا لأمر ولا عند أمر وإنَّما هي

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام تمت.

(٢) ـ عمرو بن قايد أبو علي الأسواري التيمي، معتزلي، من القراء القصاص، من أهل البصرة، كان منقطعاً إلى أميرها محمد بن سليمان، أخذ عن عمرو بن عبيد، وله معه مناظرات، وكان متروك الحديث ليس بثقة ولايكتب حديثه، وقيل: له تفسير كبير، قال ابن حجر: مات بعد المائتين بيسير.

وقل أبو إسحاق بن عياش وأبو القاسم الكعبي: يجوز للعوام تقليد المحق، وروي عن القاسم[1] عليه السلام جواز تقليد المحق مطلقاً.

كالبديهيات، ومنهم من قال بوجوب النظر لأنَّه شرط اعتيادي يفعل الله المعرفة عنده، وهو مذهب الجاحظ واختاره صاحب الجوهرة[2].

قوله: **(وأبو القاسم الكعبي)**.

هم تارة يقولون: البلخي نسبة إلى بلدة بلخ، وهي قرية بالقرب من بغداد، وتارة الكعبي نسبة إلى قبيلته كعب، وله إطلاق يعاكس إطلاق أهل

المعارف، فيقول بوجوب المعرفة في الدنيا والآخرة، وهو وإن أجاز التقليد فالتقليد عنده علم، وذهب الجمهور إلى التفصيل ولكن افترقوا في كيفية التفصيل مع اتفاقهم على أنَّها لا تجب في الآخرة، فمنهم من ذهب إلى أنَّها قد تحصل ضرورة في الدنيا لبعض المكلفين

---

(١) ـ الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي الحسني ،أبو محمد ، ترجمان الدين ونجم آل الرسول ، والمبرز على أقرانه في الفروع والأصول ، والمسموع والمعقول ، ولد عليه السلام سنة ١٧٠هـ بعد قتل الحسين الفخي عليه السلام بأشهر ، روى عن أبيه وأبي بكر وإسماعيل إبن أبي أويس ، وأبي سهل المقري وآخرين ، وعنه أولاده النجباء محمد والحسن والحسين وسليمان وداوود وغيرهم ، وروى عنه محمد بن منصور ، وجعفر النيروسي وغيرهم ، قال فيه بعض واصفيه :

ولو أنه نادى المنادي بمكة ... بخيف منى في من تضم المواسم
من السيد السباق في كل غاية ... لقال جميع الناس لا شك قاسم

قال في الطبقات : كان مبرزاً في أنواع العلوم وبراعتها تصنيفاً ومن أراد أن يعلم براعته في الفقه ودقة نظره في دقة الاجتهاد وحسن ترتيبه في انتزاعه الأحكام وترتيب الأخبار وحسن معرفته باختلاف العلماء فلينظر في أجوبته في المسائل ، كان بحراً في علم الكلام ، روى السيد أبو طالب في الإفادة وغيره أن جعفر بن حرب لما حج دخل على القاسم عليه السلام فجاراه في دقيق الكلام ولطيفه فلما خرج من عنده قال لأصحابه : أين يتاه بأصحابنا عن هذا الرجل ، والله ما رأيت مثله ، وقال أبو طالب وكان في مصر داعياً لأخيه محمد فلما مات بث دعاته في الآفاق فأجابه عوالم في بلدان مختلفة ولبث في مصر عشر سنين ثم اشتد عليه الطلب من عبدالله بن طاهر فعاد إلى الكوفة وكانت البيعة الكاملة في بيت محمد بن منصور سنة ٢٢٠ بايعه أحمد بن عيسى وعبدالله بن موسى والحسن بن يحيى فقيه الكوفة ومحمد ثم جال البلدان وآل أمره أن سكن الرس ، إلى أن توفى سنة ٢٤٢هـ وفي اللآلي سنه ٢٤٦ وهو الصحيح لأن الإمام الهادي ولد قبل موته بسنة وولادة الإمام الهادي سنة ٢٤٥ هـ ، وروى له كل الأئمة ، تمت.

(٢) ـ هو الحفيد محمد بن أحمد بن الحسن الرصاص.

وقال قوم: يكفي الظن بصانع العالم ولا حاجة إلى العلم

كالأنبياء والأولياء فلا تجب عليهم وهم المؤيد بالله أحمد بن الحسين والمؤيد بالله يحيى بن حمزة، وحُكِيَ مثله عن الفقيه حميد بن أحمد المحلي[1]، ومنهم من قال الجملي حاصل ضرورة فلا يجب، فإنا نعلم ضرورة أن المطر لا بد له من منزل، وأن السحاب لابد له من سائق، وأن النبات لا بد له من منبت، وهذا مذهب ذكره صاحب (المحيط)، وإليه ذهب الفقيه حميد أيضاً فله قولان، وحكى الإمام يحيى عن الصوفية القول بأن المعرفة تحصل بالتصفية للنفس عن العلائق الجسدانية والهباءات البدنية، فمتى خلت عن هذه الأمور حصلت لها عقائد يقينية.

وأما التقليد ففيه إطلاقان وتفصيل.

فالإطلاق الأول للحشوية، فإنهم اطلقوا جواز التقليد في الأصول والفروع.

وقالوا: النظر والاستدلال محرم وبدعة. والإطلاق الثاني لجعفر بن حرب[2]، وجعفر بن مبشر من معتزلة بغداد قالا: لا يجوز في الأصول والفروع ماكان من ذلك ظنياً أو قطعياً، وأوجبوا على العالم اطلاع العامي على الأدلة.

وأما أهل التفصيل فاختلفوا، فمذهب جمهورهم إلى أنه لايجوز في الأصول ويجوز في الفروع ومسائل أصول الفقه ما كان من ذلك ظنياً أو قطعياً، وبهذا قال الشيخ أبو علي إلاَّ فيما كان عليه دليل قطعي من الفروع وأصول الفقه فلم يُجز التقليد فيه، وعكس هذا

---

(١) ـ الفقية حميد المحلي هو الفقيه الأفضل الأعلم الأعمل حميد المحلي الأصولي المتكلم النقيه محب أهل البيت والمناضل عنهم والمجادل لخصومهم ، الناشر لعلومهم ، المجاهد لأعدائهم ، زيدي تلميذ الإمام المنصور بالله، وشيخ الإمام المهدي أحمد بن الحسين عليه السلام ، قام بنصرة الإمام المهدي عليه السلام، واستشهد في أحد المعارك التي دارت بين جنود أولاد المنصور بالله وبين جنود الإمام المهدي، وقطع رأسه، فأذن بعد قطعه كما حكاه الإمام شرف الدين ، له التواليف النافعة منها الحدائق الوردية، والوسيط ، والعمدة وغيرها كمحاسن الأزهار، ووفاته: سنة٦٥٢هـ، رحمه الله وإيانا ، تمت.

(٢) ـ جعفر بن حرب الهمداني ، قال في طبقات المعتزلة كان واحد عصره في العلم والصدق والطهارة والزهد والدعاء إلى الله تعالى ، وقال غيره معتزلي بغدادي درس الكلام على أبي الهذيل بالبصرة ، من أهل الطبقة السابعة ، تمت .

....

القول لعبيد الله بن الحسن العنبري[1] فإنه أجاز التقليد في أصول الدين ومنعه في الفروع وأصول الفقه، وذهب الشيخ أبو إسحاق بن عياش إلى جواز التقليد في أصول الدين للنساء والعوام والعبيد المهملين لطريقة النظر.

وذهب القاسم عليه السلام إلى ما ذكره المصنف. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وتأول كلامه صاحب (المحيط) بأنه أراد أن المعارف الجملية كافية وإن لم يتمكن من تحرير الأدلة وحل الشبه، والذي يتعلق بهذه المسألة ويتوقف عليه، إبطال قول أهل المعارف وقول من أجاز التقليد في أصول الدين، فأما ما عدا ذلك وحكم التقليد في غيره، فلا تعلق له بهذا الموضع، وقد بدأ رحمه الله بإبطال أقوال المخالفين وبدأ من ذلك بإبطال قول أهل المعارف، ثُمَّ عاد إلى الإستدلال على صحة ما ذهب إليه الجمهور.

وقبل ذلك ينبغي تقديم الكلام في حد الضرورة لغة وعرفاً واصطلاحاً، أما في اللغة: فالضرورة كل أمر وقع من غير اختيار، والمضطر قد يسمى مكرهاً وملجأ، فالمكره من جمع شرطين، أحدهما: أن يكون الحامل له على الفعل المضطر إليه عاقلاً عالماً، الثاني: أن يخوف المضطر بتلف النفس أو ما في معناه مع قدرة المخوِّف على فعل ما توعد به، فأما الملجأ فلا يعتبر فيه هذان الشرطان بل قد يكون الإلجاء من السباع وبالصواعق والأمطار ونحو ذلك، ويكون من جهة النفس كشدة العطش والجوع، ويقال في جميع ذلك هو مضطر إلى الطعام والهرب إذا ألجيء إليه، ومضطر إلى الخمر إذا أكره عليها.

وقد عرفت أن الألفاظ المستعملة فيما كان من غير اختيار ثلاثة: إكراه وإلجاء واضطرار، وأما في العرف فلا بد من اشتراط أن تكون الضرورة تفعل من جهة الغير، والمراد بالعرف عرف أهل اللغة، أو عرف الزمان، وحقيقة الضروري في العرف: ما يحصل فينا لا من قبلنا،

(١) ـ هو عبيدالله بن الحسن بن الحصين العنبري من تميم، قاضٍ من الفقهاء، ولي القضاء سنة (١٥٧) وعزل سنة (١٦٦) وتوفي سنة (١٦٨) من الأعلام بتصرف.

والكلام على أهل المعارف: هو أن نقول أن هذه المعارف تحصل بحسب أنظارنا في الكمية والمطابقة على طريقة مستمرة، فيجب أن تكون مسببة عنها،

واشترط أبو هاشم والجمهور في تسميته ضرورياً أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا، وقال أبو علي: لا يشترط أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا، فيقال: لون ضروري كما يقال: حركة ضرورية. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وكلام الجمهور أقرب وأصح لأن العرف له شبه بالوضع اللغوي، والضرورة في اللغة الإلجاء والإكراه، وهما لا يستعملان إلاَّ فيما يدخل جنسه تحت مقدورنا.

فإن قيل: كيف وقع الخلاف بين الشيخين في العرف وعرف أهل اللغة منقول عنهم، وكذلك عرف أهل الأزمنة ما وقع التعارف به بينهم، فكيف يتصور الخلاف في ذلك؟ فالجواب: أنه لا يمتنع أن يختلف النقل عن المتعارفين في اللغة أو الزمان، أو يكون كل واحد منهما اعتبر عرف زمنه.

وأما في اصطلاح أهل علم الكلام: فالضروري عندهم قسم من نوع العلم، وهو العلم الحاصل فينا لا من قبلنا، وقيل: العلم الذي لا يمكن العالم به إخراج نفسه عن استمرار كونه عالماً بمعلومه. وقال ابن الملاحمي: الضروري علم لا يقف على استدلال العالم إذا كان يصح منه الاستدلال، واحترز بهذا الطرف الأخير عن كونه تعالى عالماً، والذي يقابل الضروري المكتسب وحقيقته: العلم الحاصل فينا من قبل أنفسنا. وقيل: العلم الذي يمكن العالم به إخراج نفسه عن العلم بما تناوله. وقال ابن الملاحمي: علم يقف على استدلال العالم به.

قوله: **(بحسب أنظارنا).**

هذا اللفظ يحتمل وجوهاً أربعة، أحدها: أن العلم يحصل بحسب النظر أي يقل بقلته ويكثر بكثرته بالنظر إلى مسائل متعددة، وقد أشار إليه رحمه الله بقوله: (في الكمِيّة)، والثاني: أن المراد يقل بقلته ويكثر بكثرته بالنظر إلى مسألة واحدة. قالوا: وهذا وإن كان ممكناً فلا طريق إلى العلم بكثرة العلم في مسألة واحدة لأجل كثرة الأنظار إذ الطريق إلى العلم حُكْمُهُ وهو

ولا يلزم مثله في اللون الحاصل عند الضرب؛ لأنه لون الدم انزعج بدليل أنه لو ضرب الجماد لما حصل لون.

سكون النفس وهو لا يتزايد بتزايد العلوم، وكذلك فلا يفرق الإنسان بين أن ينظر بأنظار كثيرة في مسألة واحدة أو ينظر بنظر واحد كما لا يفرق بين أن يريد الشيء الواحد بإرادات كثيرة أو إرادة واحدة، والثالث: أن المراد أنَّه يحصل مطابقاً له، فإذا نظر الناظر في دليل مسألة الصانع حصل له العلم بالصانع دون غيره من المعلومات، وقد بين المصنف أن هذا مراد له مع المعنى الأول، إذ قال: (**في الكمية والمطابقة**)، والرابع: يحصل بسببه، أي يثبت العلم بثبوته ولا يحصل مع عدم حصوله، وهذا المعنى صحيح وإن لم يقصده المصنف، وكذلك الثاني.

قوله: (**ولا يلزم مثله في اللون الحاصل عند الضرب**).

هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال: فيلزمكم أن يكون اللون الحاصل عن الضرب مسبباً عن الضرب من فعل الضارب لحصوله بحسب الضرب كما قلتم في العلم والنظر.

وتقرير الجواب: أن هذا ليس بلون حادث عن الضرب وإنَّما هو لون الدم انزعج بالضرب، وتحقيقه أن الدم كان مستوراً بين أجزاء اللحم فوقع بالضرب افتراق بين تلك الأجزاء فجرى الدم ورئي من تحت البشرة العلياء لرقتها، ومما يدل على أنَّه ليس بمتولد عنه وإنَّما هو كما ذكرناه أنَّه لو ضرب الجماد أو الميت أو الجسم الثخين لما ظهر لون مع احتمالها للألوان.

قال ابن متويه: وقد يخضر موضع الضرب لاختلاط أجزاء الدم، وفيه نظر لأن الخضرة جنس مستقل من الألوان فكيف يحصل بالاختلاط، والذي يحصل بالاختلاط كالغبرة لما لم تكن جنساً مستقلاً، وقد جرى للشيخ أبي هاشم أنَّه لا يمتنع أن يكون هذا اللون حادثاً بمجرى العادة، وأما أبو القاسم ومن تابعه فقد جعلوه متولداً عن الضرب من فعل الضارب فلا يرد السؤال عليهم.

وبعد: فللبتدأ منها يحصل بحسب قصودنا ودواعينا، وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الحال، ولا يرد العلم بمخبر الأخبار المتواترة؛ لأنه يحصل باختيار الله تعالى لا باختيار المخبرين، وإلا وجب حصوله عند كل خبر بأن يختاروه، وأن لا يحصل عند خبر الكثرة بأن لا يختاروه.

فإن قيل: هل أن العلم يحصل بحسب نظركم فما فيه من دليل على أنَّه فعلكم وليس من فعله تعالى؟

قلنا: وقوعه بحسب النظر دليل على أن النظر مولد له وسبب فيه، فإنَّ بمثل هذا يعرف تأثير المؤثر، وإذا كان العلم مسبباً عنه والنظر سبباً له ونحن الفاعلون للنظر ففاعل السبب فاعل المسبب، إذ المسبب يقف على اختيار فاعل السبب بواسطة السبب، ولأن فاعل السبب يمدح ويذم على المسبب، فأما القائلون بأن النظر يقع عنده العلم بالعادة فيلزمهم جواز اختلافها وألاَّ ينتفي ذلك العلم عن النفس بوجه من الوجوه وليس كذلك.

قوله: **(وبعد فللبتدأ منها يحصل بحسب قصودنا ودواعينا)**.

المبتدأ من المعارف الاكتسابية ما فعلناه عقيب الانتباه أو الغفلة بعد أن كان قد تقدم حصوله لنا بواسطة النظر.

فإن قيل: لا وجه لتقييده بالمبتدأ إذ الحاصل عن النظر يقف على قصودنا.

قلنا: إن وقوفه على قصودنا ودواعينا بواسطة النظر ويخرج عن الاختيار فيه بعد إيجاد النظر بخلاف المبتدأ.

قوله: **(مع سلامة الحال)**.

يعني عن أن يقارن الداعي صارف يقاومه أو يزيد عليه، فإنه لا يختار العلم حينئذ نحو أن ترد شبهة قادحة تصرفه عن فعل العلم وتدعوه إلى فعل الجهل.

قوله: **(ولا يرد العلم بمخبر الأخبار المتواترة)**.

وبعد: فكان يلزم في من لا يعرف الله تعالى أن يكون ٨٧/ معذوراً، والتزام هذا كفر.

ولا يقال: إن العقلاء كلهم يعرفونه، لكن فيهم من جحده؛ لأن الجحود إنما يكون مع التواطي، وهو متعذر في حق الكثرة.

وبعد: فلو كان العلم بالله ضرورياً لكان بديهياً لتعذر ما عداه من الضروريات، فكان يجب أن يشترك العقلاء فيه؛ لأنه من كمال العقل، وأن يعد المخالف فيه مكابر كالسوفسطائي وخلافه معلوم، لا سيما وفي المخالفين من يدعي كون الباري جسماً ضرورياً، فإن إثبات خالق لا نظير له مكابرة.

يعني فيقال: يلزمكم أن يكون من فعل المخبرين لوقوفه على دواعيهم وقصودهم، لأن الذي وقف على قصودهم هو الإخبار لا العلم.

قوله: (**والتزام هذا كفر**).

أي التزام كون الكفار معذورين في عدم المعرفة يعني لا إلزام الخصم ذلك، لأن الكفر لا يثبت بالإلزام، وقد روى ابن متويه التزام ذلك عن أبي بكر[1] الملقّب ببوقا.

قوله: (**ولايقال إن العقلاء كلهم يعرفونه**)... إلى آخره.

هذا رد لما اعتذر به الجاحظ عن هذا الإلزام المتقدم. قال ابن متويه: فإنه تخلص عن هذا الكفر يعني القول بأنهم معذورون بجهل أضافه إلى الأول، ويعني بالأول القول بأن المعارف ضرورية فزعم أن العقلاء كلهم عارفون بصحة الديانات ولكنهم يعاندون ويجحدون.

قوله: (**لأن الجحود إنّما يكون مع التواطي**).

هكذا في النسخة الَّتِي بخط المصنف، وهو وهمٌ فإنه التواطؤ مهموزاً وتكتب الهمزة واواً لتطرفها وانضمام ما قبلها.

قوله: (**لكان بديهياً لتعذر ما عداه من الضروريات**).

---

(١) ـ لم نجد له ترجمة فيما لدينا من المراجع.

وبعد: فقد مدح الله تعالى العلماء في غير موضع من القرآن وأمر بالمعرفة في قولــه: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾، [محمد:١٩]وكل ذلك يقتضي أن المعرفة من فعلنا.

وأمّا ما قاله المؤيد بالله فقد أبطله الجمهور بأن المعرفة لطف، فلا يجوز أن يخص الله بها بعض المكلفين دون بعض، فكان يجب أن يفعلها في الجميع ويقبح التكليف باكتسابها، وله أن يقول: مُسلم أن المعرفة لطف لجميع المكلفين، لكن ما أنكرتم أن يعلم الله من حال بعضهم أن لطفه في المعرفة الضرورية، ويعلم من حال الاخر أن لطفه في الاكتسابية.

البديهي: هو العلم الضروري الحاصل لا عن طريق، وإنّما تعذر غيره في مسألتنا لأن الحاصل عن طريق إما أن يكون طريقة المشاهدة وسيأتي نفيها في حقه تعالى، أو الأخبار المتواترة ولا بد من استنادها إلى المشاهدة أو الخبرة والتجربة، ولابد من تقدم المشاهدة في حصول العلم المستند إلى الخبرة فلم يبق إلاّ أن يكون بديهياً، وفيما ذكره سؤال وهو أن يقال: ليس يجب في كل علم بديهي أن يشترك العقلاء فيه ولا البديهيات كلها معدودة في كمال العقل، فإن العلم بأن زيداً هو الذي كنا شاهدناه من قبل بديهي إذ ليس بحاصل عن طريق، وذلك معنى البديهي، وليس من علوم العقل ولا يجب اشتراك العقلاء فيه، فهلا كان العلم بالله بديهياً، ولا يجب الاشتراك فيه؟

قوله: **(وبعد فقد مدح الله العلماء)**.

هذا استظهار من المصنف على الخصم لتسليمه أن السمع دليل وإن كان في الاستدلال به نظر إذ لم يقع بعد العلم بما يتوقف السمع على العلم به، ويمكن أن يقال: بل يمكن الاستدلال ههنا بالسمع لأنا نحن والخصوم متفقون على حصول العلم به تعالى وبصفاته وعدله وحكمته، وإنّما وقع النزاع في هل المعرفة الحاصلة من فعلنا أو من فعله ولا تتوقف صحة السمع على صحة واحد من القولين.

قوله: **(وله أن يقول: مسلم أن المعرفة لطف)**... إلى آخر الاعتراض.

تلخيص هذا السؤال أن المعرفة وإن كانت لطفاً فالألطاف تختلف باختلاف المكلفين

فالأولى في إبطال قوله رحمه الله تعالى ما تقدم من أنها لو كانت ضرورية، لكانت بديهية، فكان يجب اشتراك العقلاء فيها من حيث يعد في كمل العقل لا من حيث اللطف، وأيضاً فتجويزه لذلك في حق الأنبياء والصالحين يقتضي أنهم قد عرفوا الله بالاكتساب قبل حصول المعرفة الضرورية؛ لأنهم إنما يكونون أنبياء وصالحين إذا عرفوا الله، ومتى قدرنا أنهم عرفوه استدلالاً بعد ما ذكره رحمه الله تعالى.

وأحوالهم، ولهذا قد يكون لطف بعضهم في الصحة، وبعضهم في السقم، وبعضهم في الغنى، وبعضهم في الفقر، وكذلك لا مانع ههنا أن يكون تعالى قد علم أن لطف بعضهم في المعرفة الضرورية فيخلقها له، ولطف بعضهم في الاستدلالية فيكلفه بها، وقد ذكر الإمام يحيى معنى هذا الإعتراض دليلاً على صحة ما اختاره مما يوافق قول السيد المؤيد بالله، وكذلك ذكره الإمام يحيى في مراتب التوحيد، فإنه ذكر أن من مراتب التوحيد الحصول على معرفته تعالى وصفاته بالعلم الضروري الذي لا يعترضه شك ولا يعتريه ريب، قال: وهذه هي درجة المقربين، وقد منع منه طوائف من المتكلمين ولا دليل على المنع.

وقد أجيب عن الاعتراض المذكور: بأنه إذا ثبت كون المعارف ألطافاً وكانت الضرورية لطفاً لبعض المكلفين لزم كونها لطفاً لسائرهم، لأن الضروري أوضح وأجلى من المكتسب، وإعراض المصنف عن ذكر هذا الجواب لما عرفه من ضعفه، إذ لا دليل على صحته وإن كان قد بنى عليه ابن متويه وتبعه المتأخرون من أصحابنا.

قوله: (**ما تقدم من أنها لو كانت ضرورية لكانت بديهية**).

قد تقدم ما في هذا من الإشكال فلا يعوّل عليه.

قوله: (**وأيضاً فتجويز ذلك في حق الأنبياء والصالحين. إلى قوله: بعد ما ذكره رحمه الله**).

يقال فيه: بل كلام المؤيد بالله عليه السلام مستقيم لأنَّه إن أراد أنَّه يحصل لهم بعد أن قد صاروا أنبياء وأولياء وبعد أن قد عرفوا الله استدلالاً فلا مانع منه، ولا وجه لاستبعاده فإن تلك منحة وموهبة لمستحقها ومَنْ لله به مزيد عناية، وإن أراد أن هذا الذي علم الله أنَّه سيكون نبياً أو

....

ولياً لطفه في المعرفة الضرورية فيخلقها له عند بلوغه التكليف فذلك داخل في حيز الإمكان ولا مانع منه ولا غبار عليه، وقد احتج الجمهور على بطلان كون المعارف ضرورية بوجوه أخر فمنها: أنَّه يلزم أن يكون من حصل له العلم الضروري ملجئ إلى ما كلفه، واعترضه ابن متويه بأنه لو ثبت الإلجاء لأجل العلم الضروري لثبت لأجل المكتسب لأنهما سيان في إيجاب القطع والبتات، يبين هذا أن الإلجاء قد يثبت تابعاً للظن لأنَّه مهما غلب في ظنه أن في الطريق سبعاً يفترس صار ملجأ إلى الإنصراف عنه كما لو علم ذلك، فإذا ثبت الإلجاء بالظن فالعلم المكتسب بذلك أحق، وهذا يوجب ألا يكلف اكتساب المعرفة. قال: وإنَّما لم يثبت الإلجاء بشيء من هذه الوجوه لأن النفع والضرر متى تراخيا زال الإلجاء، وكلما ازداد تراخياً فهو أبعد عن الإلجاء، وإنَّما يثبت متى تعجل النفع والضرر، وذلك غير ثابت في مسألتنا فالإلجاء زائل. واحتج أبو هاشم بأن قال: لو قيل إن مكلفاً لا يكلف بالمعرفة وإنَّما كلف بأفعال الجوارح لما صح لأن الذي يستحقه من الثواب على أفعال الجوارح قدر يحسن الابتداء بمثله والتفضل به، فلا معنى لتكليفه حينئذ، فيجب أن يكون مكلفاً بالنظر والمعرفة وهذا وجه ركيك، وقد اعترضه ابن متويه بأن مقادير الثواب مما لا نعلمه، فمن أين أن القدر المستحق على أفعال الجوارح قدر يحسن الابتداء بمثله.

قلت: ووجه آخر وهو أن الثواب سواء قل أو كثر لا يحسن الابتداء بمثله على قواعدهم لأنَّه لابد أن يقارنه التعظيم وقليله ككثيره، فلو قدرنا أن ثواب أفعال الجوارح كما ذكر فإن مقارنة التعظيم له يمنع من الابتداء بمثله، وقد ذكر الشيخ أبو علي في كلام له أن السمع هو الدال على أن العلم بالله تعالى لا يحصل ضرورة، وعليه يتأول سؤال موسى عليه السلام للرؤية فقال: إنَّما سأل العلم الضروري، فبين تعالى أنَّه لا يُعرف في الدنيا ضرورة، قال: ولو كان يعلم بالعقل أن حصول العلم الضروري في الدنيا غير جائز لما خفي على موسى ولما سأل.

واحتج الإمام يحيى لصحة ما ذهب إليه بأن الخوف من الله تعالى إنَّما هو على قدر المعرفة

....

وتحقق ذاته، ونحن نعلم تباين الخلق في الخوف من الله تعالى، فخوف الملائكة والأنبياء ليس كخوف الأولياء والصالحين، وخوف الأولياء والصالحين ليس كخوف سائر المكلفين، فزيادة الخوف إنَّما هو لزيادة المعرفة، فلا يمتنع أن يزداد الخوف بحسب ازدياد المعرفة حتَّى ينتهي إلى رتبة العلم الضروري، وكلامه عليه السلام لا يخلو عن نظر فإنا نقطع باختلاف المكلفين في الخوف وإن كانت معارفهم مكتسبة مع أنه لا معنى للتزايد فيها وهي مكتسبة، وكذلك فقد صرح باختلاف خوف الملائكة وغيرهم ممَّن يحكم أو يجوز أن معارفهم ضرورية، وأدلة الجمهور كما ترى من عدم القوة، فالأولى أن يحكم بأنه لا مانع من حصول العلم الضروري للأنبياء والأولياء ولا دليل على ثبوته لهم، وهذا هو تحصيل مذهب السيد المؤيد بالله فإن الذي يَحْكِي عنه أصحابنا جواز ذلك وهو الصَّحيح، فأما الإمام يحيى فظاهر كلامه القطع بحصول ذلك لهم ولادليل عليه، وقد ذكر ابن متويه أن القول بأن المعرفة ضرورية في حق بعض المكلفين دون بعض خرقٌ للإجماع، فإنه منعقد على استواء حالهم في ذلك، فمن قائل بأنها ضرورية في حق الجميع، ومن قائل بأنها استدلالية مطلقاً، وإحداث قول ثالث خروج عن الإجماع، وفيه نظر، والصحيح أن القول الثالث في مثل هذه الصورة لايعد مصادماً للإجماع لو سلمنا تقدم الإطباق على الإطلاقين قبله.

تنبيه:

أبطل الإمام يحيى عليه السلام قول الصوفية بأن العقائد الحاصلة عن التصفية إما أن تكون من فعل الله تعالى أومن فعلنا، إن كانت من فعله تعالى لزم كونها ضرورية وقد تقرر فساده، وإن كانت من فعلنا فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية ومترتبة عليها فهي نظرية، إذ لا معنى للعلم النظري إلاَّ ذلك، فإن لم تكن تلك العقائد لازمة للعلوم الضرورية فهي عقائد تقليدية ولاعبرة بها، ذكر هذا في أول كتابه (التمهيد).

شبهة أهل المعارف: أن المعرفة لو كانت من فعلنا لجاز أن يختار أحدنا الجهل بدلاً منهـا، في ثاني حال النظر؛ لأن من قدر على الشيء قدر على جنس ضده

وشبه أهل المعارف على ما ذكره رَحِمَهُ اللَّهُ.

قوله في الشبهة الأولى: (**لأن من قدر على الشيء قدر على جنس ضده**).

الكلام ههنا يقع في نكت ثلاث، الأولى: في معنى الضد في الحقيقة والضد في الجنس، الثانية: في وجه وجوب ما ذكره، الثالثة: في وجه قوله: على جنس ضده. ولم يقل: على عين ضده.

أما النكتة الأولى: فاعلم أن المتضادات على ضربين باقية وغير باقية، فالضد في الحقيقة فيما يبقى ما طرأ على ضده فنفاه كالسواد إذا طرأ على بياض في محل فنفاه، ويسمى الضد في الحقيقة وعين الضد، والضد في الجنس فيما يبقى مالم ينف ولا طرأ على هذا الذي هو جنس له ضده كسواد وبياض في محلين، فإن كل واحد منهما جنس ضد للآخر لما كان كل واحد معاكساً للآخر في الصفة ولا يصح اجتماعهما ولم يكن أحدهما ضداً للآخر على الحقيقة إذ لا منافاة هذا فيما يبقى، وأما ما لا يبقى فالضد في الحقيقة فيه ما منع ضده من الحلول في المحل أو الجملة أو سبق إلى الإيجاب لما يقع الإيجاب له كالإرادة إذا وجدت في القلب، أو لا في محل كإرادة الباري تعالى فإنها حال وجودها موجبة لمن اختصت به وتمنع ضدها من أن توجب له أو تختص به إذا كان وقت حدوثهما واحداً، إذ الأعراض الَّتِي لا تبقى تختص صحة حدوثها بوقت لا يصح أن يحدث في غيره، فالإرادة الحادثة لنا أو له تعالى عين ضد وضد على الحقيقة للكراهة الَّتِي تختص في حدوثها بذلك الوقت الذي حدثت فيه الإرادة، ولا يقال الضد في الحقيقة في حق مالا يبقى ما طرأ على معاكسه في الصفة فنفاه كما تقدم في الباقيات، لأن طرو هذا عليه إن كان حال حدوثه أدّى إلى أن يكون ثابتاً منتفياً، وإن كان في الوقت الثاني فانتفاؤه فيه واجب لأجل طرو ضده فلا يتهيأ في حقه طروٌّ ضد وجنس الضد في غير الباقيات ما عاكسه في الصفة ولم يمنعه، وذلك حيث يختلف وقت حدوثهما كإرادة قدوم زيد وكراهة

إذا كان له ضد

قدومه إذا حصلت الإرادة في الوقت الأول والكراهة في الوقت الثاني.

وأما النكتة الثانية: فاعلم أن الوجه الذي لأجله وجب فيمن قدر على الشيء أن يقدر على جنس ضده أن الدال على قدرته على الشيء وجوب وقوعه بحسب قصده وداعيه، وهذه الطريقة موجودة في جنس ضد مقدور القادر بلا محالة، فإن من قدر على تحريك الجسم يمنة قدر على تحريكه يسرة، وقد ثبت أن القدرة تتعلق بالضدين وكذلك صفتها الموجبة عنها، وقد خرج عن هذه الطريقة الشيخان وأبو عبدالله في أحد قوليه لأنهم جعلوا السهو ضداً للعلم، وجعلوا أحدنا قادراً على العلم دون السهو، وأجازوا أن يكون القادر قادراً على الشيء دون جنس ضده.

قوله: **(إذا كان له ضد)**.

يحترز مما لا ضد له كالتأليف والصوت والاعتماد والنظر، هذه من مقدوراتنا، ومن مقدوراته تعالى القدرة والحياة على الصحيح، فإن القادر على ما هذه حاله لا يقدر على جنس ضده إذ لا ضد له في العين ولا في الجنس.

وأما النكتة الثالثة: فالموجب لقوله: على جنس ضده وكونه لم يقل على عين ضده أن عين الضد قد يكون مقدوراً لقادر آخر فلا تصح قدرةُ هذا عليه لاستحالة مقدور بين قادرين عندهم، مثاله أن يوجد أحدنا كوناً للجوهر في جهة ثُمَّ يأتي الآخر فينقله من تلك الجهة ففاعل الكون الأول لم يكن قادراً على ضده، بل القادر عليه الذي أوجده، ولكن فاعل الأول يقدر على مثل الكون الذي نفاه مطلقاً وهو جنس ضد له.

فإن قيل: قد يكون القادر على الشيء قادراً على عين ضده وإن لم يطرد، فكان الأولى أن يقول: على عين ضده أو جنس ضده.

قلنا: لو قال كذلك أوهم أن قدرته على جنس الضد بدلاً عن قدرته على عين الضد، وأنه

والجواب: أنه معارض بما تعلمونه فطرياً من العلوم والتحقيق: أن العلم قد صار واجب الوجود لوجود سببه، والجهل إنما يقع مبتدأ باختيار الفاعل.

إذا كان قادراً على عين الضد لم يكن قادراً على جنس الضد وليس كذلك، فإنه قادر على جنس الضد مطلقاً سواء قدر على عين ضده أو لا.

فائدة لها تعلق بما تقدم:

اعلم أن المقدورات المتضادة تنقسم إلى قسمين: مقدورات للباري تعالى، ومقدورات لنا، فمقدورات الباري تعالى تنقسم إلى قسمين: منها ماله ضد من جنسه، وهي الألوان والروائح والطعوم، ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الجواهر والشهوة والحرارة والرطوبة، فإن أضداد هذه من غير أجناسها إلاَّ أن تكون الرطوبة لها أنواع متضادة على ما جرى في بعض كلام أبي هاشم فلها ضد من جنسها. ومقدوراتنا تنقسم إلى قسمين:

فمنها ماله ضد من جنسه كالأكوان والاعتقادات والظنون، ومنها ما ضده من غير جنسه وهي الإرادة.

قوله بعد ذكر الشبهة الأولى **(والجواب)**.... إلى آخره.

اعلم أن ظاهر كلام المصنف التسليم لكونه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم لما ذكره من أنَّه واجب الوجود لوجود سببه، لكن هذا الجواب لا يتأتى إلا في العلم الحاصل في الوقت الثاني من وجود النظر، لأنه كما قال واجب الوجود لوجود سببه، فلا يصح اختيار الجهل بدلاً منه لأن الجهل لا سبب له يوجبه كما سيأتي، وإنَّما يقع بدعاء الداعي إليه وما يكون واجباً أولى مما يقع بالداعي، فأما بعد ذلك الوقت فلا يتأتى هذا الجواب، إذ ليس العلم حينئذ بواجب الوجود وإنَّما يجدده الفاعل باختياره عند تذكر نظره المتقدم لا أنَّه واجب عن سبب، لكن الشبهة لم ترد إلاَّ على لزوم أن يختاره في الحالة الثانية من صحة اختياره النظر، فالجواب إذاً صحيح، فإن أرادوا لزوم صحة اختياره في الحالة الثالثة من النظر أو ما بعده فهو ملتزم،

قالوا: لو كلف المعرفة لوجب أن يعرف صفة ما كلفه وأحدنا حال النظر لا يعرف صفة المعرفة، إذ لو علمها لما كلف النظر؛ لأنها هي المطلوب.

وقد ذهب أبو هاشم إلى أنَّه لا يصح اختيار الجهل مع حصول العلم من دون عارض.

وقال أبو علي: يصح اختياره ولا مانع من ذلك، وهذا الخلاف فيما إذا كان العلم مكتسباً فأما إذا كان ضرورياً فالإتفاق على أنه لا يصح اختيار الجهل بمعلومه، واحتج ابن متويه لصحة ما قاله أبو هاشم بأن العالم من حقه أن يستمر على العلم إلاَّ عند حدوث عارض لاسيما والعلم مما يستروح إليه ويُعَدُّ مُعَدّاً لمنافع والعارض الذي يعرض دون العلم ليس إلاَّ ورود شبهة يختار عندها المرء الجهل انتهى.

وهذا الاحتجاج إن صح فأكثر ما فيه أن العالم لا يدعوه الداعي إلى اختيار الجهل من دون شبهة ترد عليه فلا يختاره مع عدم الشبهة لعدم الداعي، ولحصول الداعي له إلى سكون النفس لما فيه من الاسترواح .فأما أن يخرج القادر عن صحة فعل الجهل وعن قادريته عليه فلا، وإذا كان قادراً غير ممنوع صح منه فعله.

إذا عرفت هذا فالأولى أن يقال: أما في الوقت الثاني من وجود النظر فلا يصح اختيار الجهل لما تقدم، ولعل أبا علي لا يخالف في ذلك، وأما بعد ذلك وعند فعله للعلم ابتداء غير موجب عن نظر فيصح مطلقاً، سواء وردت شبهة أو لم ترد، هذا من جهة القدرة وإن لم يقع فلفقد الداعي، والله أعلم.

قوله في الشبهة الثانية: (**لَوَجَبَ أن يعرف صفة ما كلفه**).

قال الفقيه قاسم: أرادوا بصفتها كونها مقدورة وكونها تقتضي سكون النفس.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وكونها اعتقاداً يتضمن إثبات الباري.

قوله: (**إذ لو علمها لما كلف النظر**).

يعني لو حصل له معرفة الاعتقاد الذي هو علم يقتضي سكون النفس، وهو ما كلفه كأن

قلنا: هو يعلم ماهية المعرفة تصوراً، وإن كانت معلومة، وهو مكلف تلك الماهية المتصورة في ذهنه، على أن معرفة سببها الموصل إليها يقوم مقام معرفتها، وعلى أنهم معارضون بما يعلونه فطرياً من العلوم.

يعرف أن الذي كلفه من العلوم اعتقاد أنَّ للعالم صانعاً لما كلف النظر بـل كـان يفعـل ذلـك الاعتقاد الذي كلفه ابتداء.

وقد أجاب ابن الملاحمي عن هذه الشبهة: بأنه لا يعتبر في العلم بـما كلفنـا إلاَّ معرفـة جـنس ذلك المكلف به، وأن جنسه مقدور لنا، ولا يعتبر معرفة عـين المكلـف بـه وأنـه مقـدور لنـا، ونحن نعلم أن العلم جنس متميز عن غيره من الأجنـاس مقـدور لنـا يحصـل معـه سـكون النفس، وهذا كاف فيما كلفناه.

قوله: (**على أن معرفة سببها يقوم مقام معرفتها**).

قد ذكر الأصحاب أن المكلف به إن كان مبتدأ لا علقة لـه بغـيره كـالإرادات والكراهـات والأنظار فإنه لا يكلف به حتَّى يعلم صفته، وإن كان له تعلق بغيره لا من حيث أنَّـه مولـد لـه وجب العلم أيضاً بصفة المكلف به، كتكليفنا بالأخبار عن كون زيـد في الـدار فإنـه لا يحسـن تكليف أحد به حتَّى يعلم صفة خبره وأنه مطابق، وذلك بأن يحصل له العلم بكون زيد فيهـا، وإن كان لما كلفه تعلق بغيره من حيث أن ذلك الغير مولد له فإن كان المكلـف بـه مسـبباً عنـه غير متراخٍ كالتأليف مع الكون فإنه لا يصح التكليف به حتَّـى يعلـم صـفته أيضـاً، وإن كـان المكلف به مسبباً متراخياً عن سببه، فإن أمكن معرفة المسبب فلا بد من العلم به قبل التكليـف كإصابة السهم، وإن كان العلم بصفته غـير ممكـن كانـت معرفـة سـببه تقـوم مقـام معرفتـه كمسألتنا هذه فإنه لا يمكن معرفة صفة المعرفة قبل حصولها فكفى معرفة صفة سببها.

وقد ذكر ابن متويه في (التذكرة) أن الذي نكلفه من الأفعال ينقسم إلى مـا نكلـف بـه وإن لم نعلم صفته، وهو العلم فيكفي في تكليفنا به علمنا بالنظر، وإلى ما لا بد من معرفة صفته قبل

قالوا: لا مشقة في المعرفة، فكيف يكلف بها؟

قلنا: المشقة في سببها.

فعله ليصح التكليف به، وهو سائر مقدورات القدر، وقد حكى بعض أصحابنا[1] جواباً للغزالي عن أصل الشبهة وهو أنا قبل العلم به تعالى لانكلف العلم وإنَّما تكليفنا في الابتداء متعلق بتحصيل النظر، ثُمَّ إذا ولّد العلم كلفنا بعد ذلك بتجديد ذلك العلم، وقد علمنا صفته، قال: وما ذكره غير صحيح لأنا لم نكلف بالنظر إلاَّ لتحصل لنا به المعرفة الواجبة فلو لم يجب علينا المعرفة في الابتداء لم يجب علينا النظر، وهو صحيح على قاعدة العدلية لكن الغزالي بنى على أصله أن الواجب لايجب إلاَّ سمعاً، وأن المعرفة لم تجب إلاَّ سمعاً، والنظر لم يجب إلاَّ سمعاً لا لأجل وجوب المعرفة، فيصح على ذلك القول بأن السمع أوجب النظر أولاً ولم يوجب المعرفة.

قوله: (**قلنا: المشقة في سببها**).

لا كلام في أن الفعل إذا كان مكلفاً به فلا بد من حصول مشقة لأجله إذ التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة، ويجعلونها خاصة التكليف لكن لايشترط أن تكون المشقة فيه نفسه، بل إن كانت فيه كالصلاة والصوم والحج وإلاَّ ففي سببه كالمعرفة فإنه لامشقة فيها بل يقع بها الاسترواح لزوال الشك عندها وطمأنينة النفس لكن المشقة في سببها وهو النظر، فإن المشقة فيه معلومة وإن لم تكن كمشقة أفعال الجوارح، أو فيما يتصل به كقراءة القرآن بالصوت الحسن فإنها مع التكليف بها إذ هي مندوبة وواجبة في الصلاة لامشقة فيها بل يلتذ القارئ بها لكن المشقة فيما يتصل بها وهو حراسة النفس عن الرياء والعجب ومحبة السمعة، وكذلك جماع الرجل لزوجته أو مملوكته فإنه قد ورد أنَّه يستحق الثواب فالمشقة في قصره لنفسه عن سِوى ما يحل له ومعلوم حصول المشقة في ذلك.

فإن قيل: إنَّما يتأتى هذا الجواب في العلم المسبب عن النظر فأما العلم الذي يجده الواحد منَّا

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام تمت.

قالوا: وكيف يجب العلم بالشيء قبل العلم بصفة من أوجبه؟

قلنا: العقليات تجب لوجوه تقع عليها، فلا يحتاج إلى العلم بالموجب.

قالوا: لو كلف أحدنا/٨٩/ بالمعرفة لنهى عن الجهل، ولو عرف الجهل لعرف المجهول.

قلنا: ليس منهياً عن جهل معين وإنما هو منهي عن كل اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً.

حالاً بعد حال فإنه لاسبب له فيقال: المشقة في سببه.

قلنا: أما الذي يحصل مبتدأ لا عن سبب فالمشقة فيما يتصل به وهي توطين النفس على دفع ما يرد عليه من الشبه.

فائدة:

اعلم أنَّه لافعل من أفعال القلوب يجد الفاعل له مشقة في فعله ويتبينها من نفسه إلاَّ النظر.

قال ابن متويه: ومتى سُئلنا عن لحوق المشقة بالفكر خاصة وظهورها فيه دون غيره فلا علة يمكن ذكرها، ومن الجائز كونه معللاً ونحن لانصل إليه أي إلى معرفة علته ومن الجائز أن يكون من باب ما لايدخله التعليل.

قوله: (**لَنُهيَ عن الجهل**).

يعني عن الجهل بنفس ما كلف بمعرفته لأن التكليف بالمعرفة هو الأمر بها، والأمر بها يتضمن النَّهي عن ضدها فإن من قال لعبده: قف في هذا المكان فقد نهاه عن الذهاب إلى غيره لا بإيراد صيغة للنهي عنه، وإذا كان هذا مرادهم على ما ذكره بعضهم فهو غير مسلم لأن الصَّحيح أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا لفظاً ولا معنى، وموضع ذكره أصول الفقه.

قوله: (**ولو عرف الجهل عرف المجهول**).

تحقيقه أنَّه إذا نهى عن الجهل فلا بد أن يعرفه ليمكنه الاحتراز عنه، وإذا عرف الجهل عرف المجهول، لأنَّه إذا عرف أن اعتقاد ألاَّ صانع للعالم جهل فمعرفته لذلك لا تكون إلاَّ مع

والكلام على أهل التقليد هو أن المقلد لا يأمن في ما يعتقده أن يكون جهلاً، والأقدام على ما يؤمن كونه جهلاً قبيح كالإقدام على الجهل.

معرفة الصانع، فإذا اعتقد ثبوته وحصل له عن هذا الاعتقاد سكون نفس عرف أن ما يضاده وهو اعتقاد ألاَّ صانع جهل.

قوله: **(والكلام على أهل التقليد)**.

أي الكلام على إبطال مذهب القائلين بأنه جائز في مسائل أصول الدين.

واعلم أنَّه لابد من تقديم بيان حقيقة التقليد في اللغة وفي الاصطلاح، وحقيقته الاصطلاحية وإن كان قد تقدم ذكرها في المتن فذكرها ههنا أولى ليكون المطلع على الأدلة مستحضراً لها.

فنقول: أما التقليد في اللغة: فهو مصدر قلَّد يُقلد، ويستعمل في جعل القلادة في عنق الحيوان وقلادة كل حيوان بحسب ما يعتاد أن يوضع في عنقه في كل وقت وموضع، فقلادة المرأة من الخرز ونحوه وقلادة الإبل من مفتول الصوف والقطن والشعر، وقلائد الخيل من الأدم، ولها هيئة مخالفة لقلائد الإبل، ونحو ذلك ذكره بعضهم[1].

وأما حقيقة التقليد اصطلاحاً فقد تقدمت، وأجود ما قيل في تحديده: قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة زائدة على حاله، ولفظ القبول يتضمن القبول بالقول والظن والاعتقاد، فأي ذلك كان فهو تقليد، وقلنا: زائدة على حالة ليدخل من اتبع قول غيره لما يرى عليه من سيماء العلم والعفاف والورع فإنه يسمى مقلداً ولا يصير بهذه الشبهة غير مقلد لأنها شبهة لم ترد احتجاجاً على المسألة، ولا تصويراً للدليل عليها، ولا يكاد يتبع مذهب ذاهب إلاَّ لشبهة يرجع إلى حاله وأوصافه مع عد ذلك تقليداً، وهذه الحقيقة لها شبه باللغوية لأن العالم والعامي كل واحد منهما علق ما أراد في عنق صاحبه، فكل واحد منهما يسمى مقلَداً أو مقلِداً بفتح اللام وكسرها، فيسمى العالم مقلَداً بالفتح لأن العامي جعل ما يذهب إليه ويدين به

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام تمت.

وبعد: فإما أن يقلد الجاهل وهو ظاهر البطلان، أو العالم فذلك العالم إما أن يعتقد مذهبه ضرورة وهو باطل بما تقدم أو تقليداً فيلزم التسلسل، أو دلالة فيبطل التقليد.

وبعد: فإما أن يجيزوا التقليد مع تجويز الخطأ فيلزم صحة تقليد سائر الملل الكفرية إذ لا فرق بينها وبين ملة الإسلام عند المقلد في جواز الخطأ، وإما أن يشترطوا في جواز التقليد أن لا يجوز الخطأ على من قلده، فهو باطل؛ لأنه كيف يعلم أنه لا يجوز عليه الخطأ وقد دخل في هذا إبطال ما حكى عن القاسم عليه السلام؛ لأن المقلد كيف يعلم الحق حتَّى يقلده.

وبعد: فلو جاز التقليد لكان أحق الناس بأن نُقلده الأنبياء، فيكون[1] إظهار المعجز عبثاً.

كالقلادة في عنقه، وبالكسر من حيث أنَّه جعل قوله قلادة في عنق العامي، والعامي مقلِد بالكسر من حيث أنَّه جعل ما يدين به كالقلادة في عنق العالم وبالفتح من حيث أن العالم جعل مذهبه كالقلادة في عنقه، والأدلة على عدم جواز التقليد ههنا ما ذكره المصنف.

قوله: (**أو دلالة فيبطل التقليد**).

فيه سؤال وهو: أن يقال ما أنكرت أن يكون الاستدلال طريقاً لبعض والتقليد طريقاً لبعض فلم حكمت لأجل ما ذكرت ببطلان التقليد؟

وجوابه من وجهين: أحدهما أن عند أكثر المجيزين للتقليد أن التقليد هو الطريق لكل أحدٍ وأنه لا طريق إلاَّ هو إذ صرحوا بالمنع من النظر والاستدلال وقد صح بما بينه أنَّه لابد أن ينتهي التقليد إلى مَنْ علم ما علمه عن غير تقليد.

وثانيهما: أن المراد أنَّه يبطل من حيث لم يحصل الاكتفاء به مطلقاً بل لابد من العلم على كل حال.

قوله: (**لكان أحق الناس بأن نقلده الأنبياء**).

يقال: هل لظهور المعجز فلا كلام لكن ذلك لا يسمى تقليداً أو مع عدم ظهوره فلم حكمت بأنهم أحق فإنهم مع عدم المعجز كغيرهم إذ لا مزية.

---

(١). يقال: لم يكونوا أنبياء إلا بإظهار المعجز، فلا يكون عبثاً.

وبعد: فإما أن يُقلد أرباب المذاهب وفيه اعتقاد المتضادات أو واحداً منهم، ولا مخصص.

فإن قالوا بالكثرة. قلنا: هي لا تدل على الحق بدليل: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ..﴾ الآية [الأنعام:١١٦]، ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف:١٣٠]، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود:١٧]، ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص:٢٤]، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ:١٣]، ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[هود:٤٠]، ونحو ذلك ولأن الكثرة قد تعود قلة والعكس.

وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «عليكم بالسواد الأعظم»[1] فآحادي، ومحمول على اتباع الإجماع؛ لأنه لا سواد أعظم منه، ومحمول أيضاً على اتباعه في الشرعيات.

فإن قالوا: نقلد الأزهد. قلنا: في كل فرقة زهاد.

وبعد: فقد ذم الله التقليد في عدة آيات نحو: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف:٢٣]، ونحو: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ..﴾ الآية [البقرة:١٦٦]، ونحو: ﴿فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [الصافات/ ٧٠]، ونحو: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ ..﴾ الآية [التوبة:٣١]،

ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تكونوا أمَّعَةً تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن أساءوا أسأنا ألا إن الأمّعة المحقّب دينه الرجل»[2]،

فإن قلت: أحق لعصمتهم.

قيل: لايعلم العصمة إلاَّ لظهور المعجز لكونه لايظهر على من تجوز عليه الكبائر.

قوله: (ألا أن الإمَّعة الْمُحقَّب دينه الرجل). الإمعة والإمّع: الذي يكون لضعف رأيه مع كل أحد ولا يقال امرأة إمعة لأن ذلك لايقال للنساء. والمحقَّب دينه: المردف لـه أي الجاعل دينه محقباً أي مردفاً.

وروى الإمام المنصور بالله الحسن بن بدر الدين[1] في (أنوار اليقين) عن ابن عباس قال: كان

(١) ـ رواه ابن ماجة في سننه٢/١٣٠٣ وأحمد في المسند٤/٢٧٨ وضعفه بعض أصحاب المسانيد.

(٢) ـ قال في النهاية: الإمعة الذي لا رأي له فهو يتابع كل أحد على رأيه، والهاء للمبالغة، وقيل: هو الذي يقول لكل أحد: أنا معك. والحديث رواه أبو طالب في الأمالي «لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا، وإن أساؤوا أسأنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساؤوا فلا تظلموا» وقد رواه غيره اهـ

وقل عليه الصلاة والسلام: «أخوف ما أخاف عليكم زلة عالم وأئمة مضلون وجدال منافق»[2]. وقل عليه الصلاة والسلام: «لن تهلك أمة إلا من قبل علماء السوء»[3]، ونحو ذلك كثير.

أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما ينشد:

إذا المشكلات تصدين لي ... كشفت حقائقها بالنظر

ولست بإمعة في الرجال ... أسائل هذا وذا ما الخبر

ولكنني مدره الأصغرين ... أقيس بما قد مضى ما غبر

قوله: (**ونحو ذلك كثير**). يعني: كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتاب الله والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزل، ومن أخذ دينه عن أفواه الرجال وقلدهم فيه ذهب به الرجال من يمين إلى شمال وكان من دين الله على أعظم زوال» وقد أحسن القائل:

ما الفرق بين مقلد في دينه ... راض بقائده الجهول الحائر

وبهيمة عجماء قاد زمامها ... أعمى على عوج الجابر

تنبيه:

قال الحاكم في (شرح العيون): قال أبو هاشم المقلد يستحق عقوبتين أحدهما لكونه أقدم

---

(١) ـ الإمام المنصور بالله الحسن بن بدرالدين محمد بن يحيى الهدوي، إمام، عالم، مجتهد، مجاهد، من أعلام الفكر الإسلامي، برع في جميع الفنون، وفاق الأقران، وقام بأمر الإمامة سنة ٦٥٧هـ وكانت دعوته بهجرة رغافة في جهات صعدة، وبايعه أكابر علماء عصره، منهم العلامة عبدالله بن زيد العنسي وغيره، وبث دعوته إلى البلدان، ومال عنه فقهاء بلاد الظاهر، كما سار إلى تهامة فتغافل أهلها عن نصرته وأجابه أهل بلاد المغارب وجبالها، زحف إلى المصانع وجاهد فيها ثم خذله أهل تلك الجهات فرجع إلى صعدة، وكانت وفاته سنة ٦٧٠هـ، من مؤلفاته: (أنوار اليقين، مخطوط) أعلام المؤلفين/٣١٠.

(٢) ـ في كنز العمال «إن أخوف ما أخاف على أمتي ثلاث: زلة عالم وأئمة مضلون وجدال منافق بالقرآن ودنيا تفتح عليهم» طب قط عن معاذ، وفيه «غير الدجال أخوف على أمتي من الدجال الأئمة المضلون» حم عن أبي ذر، وفي معناهما كثير.اهـ

(٣) ـ في الجامع الصغير «ويل لأمتي من علماء السوء» الحاكم في تاريخه عن أنس وفيه مجهول اهـ

ويقال لأهل التقليد: هل يجب شكر المنعم فلا بد من قولهم بلى[1].

فيقال: وكيف يجب شكر من لا يعرفه.

ويقال لهم أيضاً: هل يجب الاعتراف بالنبوءات والشرائع، وهل تجب /٢٠/ العبادات، فلا بد من قولهم بلى.

فيقال: إذا لم يعرف المعبود وحكمته فكيف تعرف وجوب العبادات ونبوة الأنبياء.

شبهتهم: أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن يدعو الناس إلا إلى الإقرار بالشهادة، ولم يكن يأمرهم بطلب الدقائق[2]، وحل الشبه وكثير مما يذكره اهل الأصول، ولهذا قال عليه وعلى آله الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها حقنوا مني دماءهم وحسابهم على الله» [3].

والجواب: إنما اقتصر على ذلك في القتل؛ لأن الإكراه لا يتصور في باب العقائد فإما الحث على النظر والعلم بالله تعالى فمما لا يخفى نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم للأعرابي: «وماذا صنعت في رأس العلم»؟ قال: وما رأس العلم قال: «أن تعرف الله حق معرفته..» الخبر.

على ما لا يأمن كونه جهلاً، والثانية على ترك النظر وكل واحدة من المعصيتين كبيرة.

قوله في شبههم: (ولم يكن يأمرهم بطلب العلم الدقيق) أي كالعلم بإثبات الأعراض والاستدلال على حدوثها وعلى أن الجسم لم يتقدمها والعلم بأن كونه تعالى قادراً صفة لا حكم أو أنَّها متعلقة بأجناس مقدورات العباد وأعيان سائر المقدورات وغير ذلك من غوامض علم الكلام قوله لأن الإكراه لا يتصور في باب العقائد يعني لأن المكره على العقيدة أكثر ما يحصل من إكراهه أن يظهر أنَّه قد اعتقد وكلامه غير مقطوع بصحته ولا يمكن الاطلاع على ما في قلبه وسيأتي تحقيقه في باب الأمر بالمعروف إن شاء الله تعالى.

---

(١). صوابه: نعم، تمت.

(٢). في نسخة: العلم الدقيق.

(٣). هو في مجمع الزوائد بطرق كثيرة، منها عن أبي مالك الأشجعي عن أبيه بمثل ما في الكتاب إلا أن قوله: (حقنوا) بلفظ: (عصموا)، قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون، ورواه عن أبي بكر وأبي بكرة وابن عباس وجرير بن عبدالله وسمرة بن جندب وعن أنس وغيرهم اهـ

وقد قال عليه وعلى آله الصلاة والسلام: «تفكر ساعة خير من عبادة سنة»
وبالجملة فإن الكتاب والسنة مشحونان بالحث على النظر والذم على تركه.
قالوا: لو كلف العوام والنساء بهذه الأصول والاستدلال عليها بالأدلة الغامضة ودفع الشبه مع علمنا أنهم لم يفعلو ذلك لوجب أن يقضى بكونهم كفاراً، ويجري عليهم أحكام الكفرة، ومعلوم خلافه.

قوله: (**وبالجملة فإن الكتاب والسنة**)...إلى آخره.

لابد من بيان طرف من ذلك في باب النظر إن شاء الله تعالى.

قوله: (**لو كلف العوام والنساء بهذه الأصول والاستدلال عليها بالأدلة الغامضة**)...إلى آخره.

اعلم أن الإمام يحيى قد ذكر مراتب التوحيد في كتاب التمهيد وذكر فيه ما يقرب من كلام من أجاز التقليد في حق العوام والنساء ونحوهم وذلك أنَّه قسم التوحيد إلى أربع مراتب:

المرتبة الأولى: الإقرار بالوحدانية والأخبار بأن لا إله إلاَّ الله فهذا الخبر يوصف بأنه توحيد لإفادته أن الله تعالى واحد.

وزعم عبَّاد[1] أن قول القائل: لا إله إلاَّ الله ليس بتوحيد، قال: ولو كان توحيداً لوجب داومه لأن التوحيد يجب أن يكون مستداماً.

قال عليه السلام: وهذا خطأ لأنَّه لايمتنع أن يوصف بأنه توحيد وإن لم يكن دائماً.

ثُمَّ قال عليه السلام: وفائدة هذا الإقرار التبرؤ عن الشرك وإحراز الرقبة عن القتل وتحصين الأموال عن الأخذ إلاَّ بحقها، وتثبت لقائلها أحكام الإسلام في الظاهر والسرائر علمها عند الله تعالى.

قال عليه السلام: المرتبة الثانية: اعتقادهم مضمون هذا اللفظ مجملاً تقليداً، وهذه هي حالة

---

(١) ـ عبَّاد بن سليمان الصيمري من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، له مؤلفات كثيرة، وهو من أصحاب هشام الفوطي، وله كتاب الأنوار نقضه أبو هاشم الجبائي أهـ، طبقات المعتزلة والمنية والأمل للإمام المهدي عليه السلام.

....

المقلد، ومن قصر عن بلوغ مراتب النظر وصاحبها سالم في الدارين مهما سلم اعتقاده عن زلل، عند أكثر العلماء خلافاً لطوائف من المتكلمين فإن صاحب الشريعة كان يقبله من الأعراب ولو كلفهم العلم اليقين لعجزوا عن إدراكه لقصور أفهامهم.

المرتبة الثالثة: هي الوصول بمقدمات النظر إلى معرفة حقيقة ذاته تعالى وصفته وحكمته وأفعاله وأنه واحد لاشريك له وهذه هي حالة العلماء الأفاضل الذين وصلوا بحقائق الأدلة والبراهين فحصلوا على انشراح الصدور وطمأنينة الأنفس وبرد اليقين وبين هذه المرتبة والتي قبلها بون عظيم فإن هذه درجة الأولياء وتلك درجة الضعفاء وفي هذه المرتبة تفاوت درجات أهل النظر في تحصيل هذه المعارف على جهة الإجمال وعلى جهة التفصيل ثُمَّ تتفاوت درجاتهم في تفاصيلها فيتفاضلون لذلك في سرعة الوصول إلى المعرفة وحراستها عن الزلل وكل ذلك سهل ويسير على من وفقه الله تعالى وثبته.

فأما المرتبة الرابعة فقد تقدم ذكرها وهي: حصول العلم الضروري للأنبياء والأولياء.

إذا عرفت هذا ففيه طرف من الأخذ بقول من أجاز التقليد كما سبق له من موافقة من أجاز حصول العلم الضروري.

وقوله عليه السلام: ولو كلفهم العلم اليقين لعجزوا عن إدراكه.

هو القريب من أحوال من ذكره من الأعراب والعبيد والنساء أو أكثرهم.

وإن كان الحاكم قد ذكر في (شرح العيون) أنَّه من مامن عامي إلاَّ ويمكنه أن ينظر في الدقائق ويعلمها.

قال: وذلك يظهر في معاملاته وأفعاله فإن عامياً لو اشترى كوزاً واشترى غيره كوزاً مثله فقال البائع للعامي كوزه بدرهمين وقال للآخر بدرهم لم يقبله العامي بل يقول هما من جنس واحد والقدر واحد والوقت واحد والصفة واحدة فالفضل لابد أن يكون لأمر ما.

قلنا: لم ندع أنهم كلفوا ما كلفه المبرزون في العلم وإنما كلفوا جملة يسيرة يسهل اكتسابها وأدلتها مقررة في عقولهم، وعجزهم عن التعبير عنها لا يدل على أنهم غير عالمين بها، فإن كثيراً من العقلاء يعلم ما لا يحسن العبارة عنه، ألا ترى أنك لو سألت رجلاً عاقلاً عن العقل ما هو لما درى كيف يجيبك ومتى عددت العلوم المذكورة لقال أما هذه فأنا أعلمها. يزيده وضوحاً أن الذي يذكره العالم للمتعلمين في هذا الفن إنما هو التنبيه على وجوه الاستدلال، وعلى ما هو مقرر في عقولهم.

قال: وذكر الشيخ أبو رشيد أن جميع ما يتعلق بالحجاج يعرفه العامة ألا ترى من استام ثوباً فقال البائع له بعشرة فيقول المشتري لِمَ فيقول: لأني شريته بثمانية وأستريح درهمين فالمشتري طالبَ بالوجه والثاني أبان عنه فإن قال المشتري: لم فإن مثل هذا يوجد بأقل مما ذكرت، فيقول البائع: لأن هذا أجود منه فقاس المشتري على الأصل والبائع فرق وليس الحِجَاجُ إلاَّ هذا وإنَّما اشتبه الأمر لأن العوام اشتغلوا بأمور أُخَر فحققوا في ذلك.

ألا ترى أنهم يعرفون في صناعاتهم من الدقائق ما لا ينقص عن المسائل الدقائق هذا معنى ما ذكره الحاكم.

قوله: (**وإنَّما كُلِّفوا جملة يسيرة**).

قال الحاكم في (شرح العيون): أصحاب الجمل من يعرف الله تعالى بصفاته وعدله والنبوات والشرائع جملة لا على سبيل التفصيل ويعلم ذلك بالأدلة نحو أن يعلم أن العالم محدث لأنَّه لا يخلو من الحوادث وله محدث لأن المحدث يحتاج إلى محدث لأجل حدوثه كما أن أفعالنا تحتاج إلينا لأجل حدوثها وهو تعالى قادر لصحة الفعل منه، عالم لصحة الفعل المحكم منه، حي لكونه قادراً عالماً، موجود لتعلقه بالفعل وصحته منه، قديم لأن الحوادث تنتهي إليه، سميع بصير يدرك المدركات، لأنَّه حي لا آفة به لا يشبه شيء من الأجسام والأعراض، إذ لو أشبهها لجاز عليه من دلالة الحدوث ما يجوز عليها وهو غني، لأن الحاجة من خصائص الجسم وعلى هذا فقس، ولعل المصنف قصد بالجملة اليسيرة هذا لكن

قالوا: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ ..﴾، [فصلت:٣٠] فأخبر تعالى أن الإقرار كاف في ذلك.

قلنا: رأس الاستقامة العلم بالله تعالى وإلا لزم في الكافر والمنافق مثله إذا أقر باللسان.

قالوا: قال تعالى: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ١٧ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر:١٨] ولم يشترط الاستدلال.

قلنا: معرفة صحة القول وحسنه يقف على معرفة الله تعالى.

قالوا: قال عليه وعلى آله الصلاة والسلام: «بني الإسلام على خمس» [1] ولم يذكر غيرها.

قلنا: شهادة أن لا إله إلا الله وسائر الخمس تقف على معرفة الله؛ لأنه كيف يشهد أنه لا إله إلا الله ولم يعرفه. والكلام على أهل الظن هو أن التكليف بالظن مع إمكان العلم قبيح في باب الأصول؛

الأقرب ما ذكره الإمام يحيى من تعذر إدراك هذه العلوم وغيرها عليهم.

تنبيه:

ذكر صاحب المحيط أن أبا القاسم أراد بما يذهب إليه في التقليد أن المعارف الجملية كافية وإن لم يتمكن من تحرير الأدلة والحجاج بل إذا حصل له العلم على الجملة كفى وهو أن يعلم أن للعالم محدثاً وأن من صح منه الفعل فهو قادر ونحو ذلك فإن صح هذا عن أبي القاسم فكلامه قريب من كلام المصنف هذا وإن كان السيد الإمام وغيره من أصحابنا المتأخرين قد ذكروا في كل مسألة من مسائل التوحيد أنّه يلزم المكلف فيها ما يعلم أنه لم يحصل للعامي ونحوه بل هو من العلوم التفصيلية الدقيقة.

قوله: (**والكلام على أهل الظن**).

يقال: ومَنْ أهل الظن الذين قالوا بجواز الأخذ به في أصول الدين فإنه لم يتقدم منك ذكر

---

(١) ـ قال الهيثمي: رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الكبير والصغير وإسناد أحمد صحيح اهـ

لأن كون الباري تعالى مرئياً أو غير مرئي مثلاً أمر ثابت في نفس الأمر لا يحصل بحسب الظن /٢٧/ ولهذا يخالف الفروع، لأن المصلحة فيها تجوز أن تحصل بحسب الظن.

لأهل الظن ولا حكاية لمذهبهم وكذلك فلم يذكر في شيء من الكتب المستعملة؟

والجواب: لعله رحمه الله اطلع على هذا المذهب فقصد إلى إبطاله وإن لم يتقدم ذكره إما على طريق السهو عن ذكره في حكاية الخلاف أو اكتفاءً بذكر إبطاله عن الابتداء بذكره أو لعله قصد إبطال هذا القول وإن لم يقل به أحد على تقدير أن قائلاً قد قاله، ولعله قصد بأهل الظن الحشوية فإنهم أجروا الأصول مجرى الفروع وجعلوا حكمهما على سواء في جواز التقليد فمقتضى كلامهم جعل الظن كافياً في الأصول كما أنَّه كافٍ في الفروع فأبطله بما ذكره من إمكان العلم في مسائل الأصول إذ دليل كل مسألة مقرر في العقل ولا يحتاج المكلف في تحصيل العلم إلى أكثر من النظر فقبح حينئذ الظن إذ لا يعدل إلى الأخذ به إلاَّ حيث لا يمكن غيره كما في مسائل الفروع فإنه لا يمكن أن يكون على كل حادثة دليل قطعي من صريح كتاب أو سنة متواترة أو إجماع فعدل حينئذ إلى الأخذ بالظن وفي كلام المصنف في العقد ما يقضي بأن القائل بجواز الأخذ بالظن العنبري من غير تصريح لكن ذكر في معرض الرد عليه حيث قال: إن كل مجتهد في أصول الدين مصيب، أن الظن ههنا قبيح لإمكان العلم وصرح بذلك المهدي في (المعيار) فإنه قال ما لفظه: والتحقيق أن خلافه يعني العنبري راجع إلى التكليف بالمعارف الدينية فعنده أن المطلوب الظن كالعمليات وعندنا المطلوب العلم وقد وَجَدتُ في بعض النسخ مثبتاً في حاشيته عقيب قوله: وروي عن القاسم جواز تقليد المحق مطلقاً ما لفظه: وقال قوم يكفي الظن بصانع العالم ولا حاجة إلى العلم فإن صحت هذه النسخة استقام الكلام لكن لم يثبت ذلك في النسخة الَّتِي بخطه رحمه الله.

قوله: (**أمر ثابت في نفس الأمر لا يحصل بحسب الظن**) يعني بخلاف الفروع فإن الوجوب والندب والتحريم ونحوها أمور تحصل بحسب الظن فمن ثبت له الظن بوجوب شيء صار واجباً عليه وإذا حصل لغيره ظن تحريمه كان محرماً عليه فافترقت الحال.

وبعد: فإما أن يكلفوا الظن كيف كان أو الظن الصائب المطابق لأقوى الإمارات.

إن قالوا: بالأول. فهو ظاهر السقوط، وإلا لزم إصابة من ينفي الصانع، وينكر النبوات ويشرك بالله.

وإن قالوا: بالثاني. قلنا: وكيف يعلم أن ظنه صائب مطابق.

وإن قالوا: بالثالث، قلنا: أتريدون بأقوى الإمارات قول الآباء والأسلاف فيلزم إصابة أهل كل ملة أو قيام الأدلة، ففيه رجوع إلى وجوب النظر، وهو المطلوب؛ لأنها حينئذ توصل إلى المعرفة.

فصل/ إذا بطلت هذه الأقوال فالدليل على وجوب معرفة الله تعالى أنها لطف للمكلفين في القيام بما كلفوه وتحصيل ما هو لطف بهذه الصفة واجب، فهذان أصلان.

أما الأول: وهو أنها لطف فلأن حقيقة اللطف: هو ما يمتثل المكلف عنده ما كلفه لأجل أنه كلفه أو يكون أقرب إلى ذلك، ولا شك أن المعرفة بهذه الصفة، فإن من عرف أن له صانعاً يثيب من أطاعه ويعاقب من عصاه كان أقرب إلى طاعته.

(**فصل**: قوله: (**إذا بطلت هذه الأقوال فالدليل على وجوب معرفة الله تعالى أنَّها لطف**[1] **للمكلفين**).

لما أبطل رحمه الله أقوال الذين لم يوجبوا المعرفة عاد إلى الاستدلال على وجوبها ولم يكتف بإبطال أقوالهم.

واعلم أن مراد أصحابنا بكون المعرفة لطفاً في جميع ما كلفناه أنَّها لطف في جميع ما كلفناه

---

(١) ـ اعلم: أن في وجه وجوب المعرفة مذاهب، الأول: أن وجه وجوب معرفة الله أنها لطف كما هو مذهب جماهير المعتزلة البصرية، والثاني: أن وجه وجوبها أنها شكر كما هو مذهب الآل عليهم السلام ومذهب أبي علي في أحد الروايات عنه ومذهب أكثر البغدادية، وأما المذهب الثاني لأبي علي فهو إنما وجبت معرفة الله تعالى من أجل قبح تركها كما حكاه الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام عنه في النهاية وعلل قوله هذا، وحكى عليه السلام مذهباً لابن الخطيب هو أن معرفة الله إنما وجبت لانعقاد الإجماع من الأمة على وجوبها، قال عليه السلام: وهذا أسخف المذاهب وأدخلها في البطلان، وسيأتي للمصنف أن لأبي علي مذهباً آخر في وجه وجوب المعرفة أنها وجبت لدفع ضرر العقاب، وذهبت المجبرة أن وجه وجوبها ورود الشرع اهـ

واعلم أن اللطف في الحقيقة هو العلم بأن هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب أو العقاب، لأنه الذي يدعو ويصرف، لكن لما لم يتم إلاَّ بمعرفة المثيب والمعاقب سمى الجميع لطفاً

لأمر يرجع إليه، وهي الواجبات العقلية العملية فعلاً وتركاً، فأما الواجبات الشرعية فقد قال أصحابنا: ليست المعرفة بلطف فيها لأن من حق اللطف أن يكون زائداً على التمكين، والتكاليف الشرعية لايمكن تأديتها إلاَّ بعد المعرفة، فإن من المعلوم أن عبادة من لا يعرفه غير ممكنة إذ هي أقصى غاية الخضوع والتذلل للغير ولا يمكن ذلك إلاَّ مع معرفته، وكذلك التكاليف العقلية العلمية حكمها حكم التكاليف الشرعية، وهي العلم بمسائل التوحيد والعدل فإنه لايمكن تأديتها إلاَّ مع المعرفة.

قوله: (**أن اللطف في الحقيقة هو: العلم بأن هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب**)... إلى آخره.

إنَّما لم يجعل اللطف العلم باستحقاق الثواب والعقاب كما ذكره السيد الإمام لأن ذلك اعترض بأن من أصولكم أن اللطف إذا كان معلوماً فاللطف نفس المعلوم، وإن كان مظنوناً فاللطف هو الظن، إذ المظنون قد يكون لاثبوت له، فكان الظن اللطف فيلزم على هذا الأصل أن يكون اللطف نفس الثواب والعقاب لأنهما معلومان، ولايصح أن يكونا لطفاً لتأخرهما عن فعل ما كلف المكلف به، ومن حق اللطف التقدم على الملطوف، فحينئذ جعل اللطف ما ذكره ولايلزم عليه ما لزم على جعله العلم باستحقاق الثواب.

قوله: (**لكن لما لم يتم إلاَّ بمعرفة المثيب المعاقب سمي الجميع لطفاً**).

فيه سؤالات، أحدها: أن يقال: إذا كان اللطف عندك هو العلم بأن هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب أو العقاب، ووجوب معرفة الصانع ونحوها لكون معرفة استحقاق الثواب والعقاب على الفعل متوقفة عليها، فما قولك فيما لايتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليه من المعارف كنفي الرؤية ونفي الثاني والعلم بالإمامة والشفاعة والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وعلى الجملة فكثير من مسائل أصول الدين.

....

الجواب: أن ما ذكره السائل من المسائل، منها ما هو شرعي محض كالإمامة والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين، ومنها ما يطابق فيه العقلُ الشرعَ كنفي الثاني والرؤية، فإذا صح ذلك فالوجه في وجوبها كالوجه في وجوب الواجبات الشرعية وهو كونها ألطافاً في التكاليف العقلية العملية.

السؤال الثاني: وهو أن يقال: فلم أطلقتم القول بأن المعرفة والمعارف الَّتِي يتوقف العلم باستحقاق الثواب والعقاب عليها وجه وجوبها كونها لطفاً وهي لم تجب إلاَّ لكونها وصلة إلى اللطف، والمصنف وإن كان قد بين المراد فأكثر كتب علم الكلام جرى فيها الإطلاق.

والجواب: من وجهين، أحدهما: ما حكاه السيد الإمام عن قاضي القضاة من أنَّه لاشيء من هذه المعارف إلاَّ وله حظ في اللطف، ألا ترى أنَّه لو لم يعلم أن الله قادر لجوز ألا يقدر على عقابه مع استحقاقه لذلك، ولو لم يعلم أنَّه تعالى عالم لجوز ألا يعلم أنَّه ممَّن يستحق العقاب وإن كان مستحقاً له، وكان تعالى قادراً على معاقبته، ونحو ذلك في سائر المسائل أو أكثرها وهو كلام حسن، وإن منع منه أكثر المتأخرين وصرحوا بأن اللطف ليس إلاَّ العلم بالثواب والعقاب.

وثانيهما: أن تسميتنا لهذه المعارف لطفاً، وإن لم تكن لطفاً على الحقيقة تسمية للشيء بما يؤدي إليه، وهي تؤدي إلى العلم باستحقاق الثواب والعقاب، بمعنى أنَّه لايمكن إلاَّ معها، ولايلزم تسمية النظر لطفاً، لأن المجاز لايقاس عليه، ولأنها سميت بذلك تفخيماً لها لتعلقها بذات الله تعالى وصفاته وعدله وحكمته ووعده ووعيده ولا كذلك النظر.

السؤال الثالث: إذا كان وجه وجوب المعرفة كونها لطفاً فهلا وجب على الله تعالى فعلها لكونه المكلف، واللطف يجب على من كَلَّف لإزاحة العلة مع أن الضروري أَجْلى وأقطع للشك.

الجواب: أنَّه لو وجب عليه تعالى لفعله إذ لايخل بالواجب، ولعله علم أنَّه من فعلنا يكون

والظن وإن ثبت له حظ الدعاء والصرف فهو لا يقوم مقام المعرفة، ولا يتناوله التكليف لقبحه. ولأنه إن كان اعتقاداً كما يقوله أبو هاشم فوجه قبحه جواز كونه جهلاً وإن كان جنساً مستقلاً فهو لا يخلو من اعتقاد يُجوِّز كونه جهلاً، وذلك الاعتقاد هو التجويز، فيكون الظان لثبوت الصانع مجوِّزاً لنفيه، والظانّ لعدله مجوزاً لجوره.

أبلغ في الدعاء، وقد ذكر الشيخ أبو عبدالله أن المعرفة إذا حصلها العبد بنظر واكتساب كان إلى الثبات على ما هي لطف فيه والتمسك به أقرب من أن ينالها بلا كد ولاكلفة، ومن شأن اللطف أن يجب على أبلغ الوجوه، ولا عبرة في كونه أبلغ بكونه أجلى بل العبرة بالمعنى الذي أشرنا إليه.

قال: ولمثل هذا فإن من يكسب الأموال بكلفة ومشقة يكون تمسكه بها أقرب من تمسك من ينالها بالإرث أو بالهبة ولا يلحقه في تحصيلها كد ولا كلفة، فإنه ربما يسخى بها ويتلفها دون الأول.

قوله: (**ولأنه إن كان اعتقاداً كما يقوله أبو هاشم**). اعلم أن أبا هاشم قد ذهب إلى أن الظن من جنس الاعتقاد، وقال: هو الاعتقاد الحاصل لا عن ضرورة ولا عن دلالة ولا عن شبهة، ولكن الواقع عن أمارة يقوى بقوتها ويضعف بضعفها، وخالفه الجمهور وقالوا: هو تغليب بالقلب لا باللسان لأحد المجوزين ظاهري التجويز، ويحترزون بذلك عن المقلد فإنه مجوز ومغلب لأحد المجوزين، لكن ليسا بظاهري التجويز بل تجويزه لما لم يعتقده ليس بظاهر لتغليبه ما عداه، وقالوا: لو كان من قبيل الاعتقاد لزم قبح جميع الظنون، لأن الظن إما أن يكون جهلاً فهو قبيح لا محالة، ولا يخالف أبو هاشم في قبح كل جهل، وإن لم يكن جهلاً فالمقدم عليه لا يأمن كونه جهلاً إذ لم يحصل سكون النفس، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً في القبح كالإقدام على الجهل. وقد ثبت أن في الظنون ما هو حسن بل واجب.

قوله: (**وذلك الاعتقاد هو التجويز**).

وأما الثاني، وهو أن تحصيل ما هو لطف بهذه الصفة التي هي كونه لطفاً في جميع ما كلفنا واجب فلأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس فإنه إذا فعل الطاعات دفع عن نفسه ضرر العقاب، ولا يتم فعلها طاعة إلا بعد معرفة المطاع، ووجوب دفع الضرر عن النفس معلوم ضرورة مظنوناً كان أو معلوماً.

اعلم أنَّه لاكلام في ملازمة التجويز للظن وعدم انفصال أحدهما عن الآخر، فكل ظان مجوز إذ لايحصل القطع إلاَّ مع العلم، ومع ذلك فالتجويز اعتقاد لايؤمن كونه جهلاً لأنَّه على ما ذكره الفقيه قاسم اعتقاد جواز ثبوت الشيء واعتقاد جواز نفيه، فالمجوز لحدوث العالم مثلاً من اعتقد جواز قدمه واعتقد جواز حدوثه، وهذان اعتقادان أحدهما جهل بلا محالة وهو اعتقاد جواز قدمه، والآخر لا يأمن كونه جهلاً وهو اعتقاد جواز حدوثه، وإن كان قد ذكر الجمهور أنَّه مجموع اعتقادين علمين بأن بديهة العقل لاتحيل ثبوت الشيء ولانفيه، لكن الأصح ما ذكره الفقيه قاسم وعليه ينبني كلام المصنف.

قوله: (**فلأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس**).

إنَّما جعله جارياً مجرى دفع الضرر، لأن دفع الضرر في الحقيقة فعل الطاعة وترك المعصية، إذ مع حصول الفعل والترك المخصوصين يندفع الضرر، ومع زوالهما يحصل الضرر وإن حصلت المعرفة، لكن لما كان لايتم فعلها طاعة وإلاَّ فصورتها ممكنة من دون معرفة إلاَّ مع المعرفة، لأن فعلها طاعة يتوقف على معرفة المطاع جرت المعرفة حينئذ مجرى دفع الضرر لما كان لا يمكن فعل ما يندفع به الضرر على الوجه الذي يدفعه إلاَّ معها، وتقرير أنَّه لا يمكن فعلها طاعة مع عدم المعرفة أن المطيع عندنا من فعل ما أراده المطاع، والطاعة فعل ما أراده المطاع مع القصد إلى طاعته، ولايمكن القصد إلى طاعته إلاَّ مع معرفته.

ويمكن أن يقال: إذا فعل الطاعات لوجوبها فقد دفع الضرر سوى قصد الطاعة، أو كان جاهلاً ولم يقصد، وسواء كان فعله طاعة بأن يقصد أو لا.

قوله: (**مظنوناً كان أو معلوماً**).

إلا أن وجه الوجوب في المعلوم هو كونه دفعاً للضرر، وفي المظنون هو الظن لدفع الضـــرر، وقد ذهب أبو علي مرة إلى أن وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة، وكون أحدنا يتمكن بها من ذلك، وهو باطل، لأن شكر نعمة الله تعالى لا تجب إلا بعد معرفته، ومعرفة أنه قصد وجه الإحسان، وإن وجبا للشكر أمكن تأديته مشروطاً، وإن لم يحصل معرفته، وذهب مــرة إلى أن وجه وجوبها قبح تركها، وهو الجهل والظن، ونحوهما، وأبطله صاحب شرح الأصول بأن ذلك إنما يستقيم لو لم يمكن الانفكاك عن القبيح إلا إلى المعرفة، ومعناه أن المعرفة حينئذ تكون قد منعت من وقوع /٢٢/ القبيح.

إنَّما استوى الحال في المظنون والمعلوم لحكم العقل بذلك، فإنه لا فرق عند العقلاء بين أن يشاهدوا السم في الطعام أو يخبرهم مَنْ خبره يورث الظن في وجوب تركه، وكذلك الأدوية فإنه يجب فعلها لظن الدفع، وذلك أمر موجود من النفس.

قوله: **(وفي المظنون هو الظن لدفع الضرر)**. إنَّما جعل الوجه ههنا ظن دفع الضرر لا دفعه لأنَّ دفعه غير مقطوع به مع الظن، ومن الجائز ألا يكون ثابتاً في نفس الأمر، فلو جعل وجه الوجوب دفع الضرر لا ظنه لورد أن العلم بالوجوب فرع على العلم بوجه الوجوب، أما جملة كان يعلمه وإن لم يعلم أنَّه وجه القبح أو مفصلاً بأنه يعلمه ويعلم أنَّه وجه القبح، ودفع الضرر ههنا غير معلوم لا من جهة الجملة ولا من جهة التفصيل، فكيف يتأتى ذلك؟! فجعل الوجه ما هو معلوم وهو الظن فلا يرد السؤال، ودليل أنَّه وجه وجوبه أن من علم ظن دفع الضرر بالعقل علم وجوبه، ومن لم يعلمه لم يعلم وجوبه.

قوله: **(وهو الجهل والظن ونحوهما)**.

أراد بنحوهما الشك لأنَّه عند أبي علي معنى، وكذلك كل ما منع من وجودها وإن لم يكن أحد هذه الثلاثة، وإنَّما جعلها تروكاً للمعرفة لأنَّه لا يمكن الجمع بين واحد منها وبين المعرفة، أما الجهل فواضح، والظن كذلك طابق العلم أو لم يطابق.

....

ويمكن أن يريد الظن المتعلق بعكس ما تعلق به العلم فقد جعله بعضهم ضداً للعلم.

واعلم أنَّه إذا ثبت أن للمعرفة تروكاً كثيرة لم يتأت على أصل أبي هاشم أن يكون وجه وجوبها قبح تركها، لأن عنده أن الواجب إذا كانت له تروك كثيرة أو تركان لم يقبح شيء منها، وإنَّما يقبح إذا كان له ترك واحد لايمكنه الانفكاك من الواجب إلاَّ إليه.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: ومثاله أن يكون المكلف بين صفحتين من حديد بينهما من الفرق ما يتسع لجسمه فقط، وهو قائم مستند الظهر إلى صفيحة أخرى، وأوجب عليه اللبث هنالك فإنه لا يمكنه فعل شيء يشتغل به عن الواجب ويكون تركاً له إلاَّ المشي أمامه لا غير، فأما إذا أمكن الانفكاك من الواجب ومنه لم يقبح، وهذه حال المعرفة وهذه التروك فإنه يمكن الانفكاك منها ومن كل واحد على انفراده فلا يقبح على ما قاله أبو هاشم، ولكن مذهب الجمهور أن كل ترك للواجب اشتغل به عنه فهو قبيح وإن أمكن الانفكاك عنه، وعن الواجب بأن يكون للواجب تروك غيره، وقد روي الخلاف في هذه المسألة على غير هذه الصورة.

فقيل: إن كان الواجب المتروك لايمكن فعله إلاَّ بجارحة كالكلام فإن تركه وهو السكوت يكون قبيحاً، لأنَّه فعل ما لايتم الكلام معه وهو السكوت، وإن كان يمكن فعل الواجب بجوارح كرد الوديعة فإنه يمكن ردها بجوارح ومن جهات، والفعل الذي يشتغل به عنها كذلك فههنا وقع الخلاف.

فقال أبو هاشم وأبو عبدالله: لايكون شيء مما يشتغل به عن الرد قبيحاً.

وقال أبو إسحاق وقاضي القضاة: تقبح هذه التروك جميعها وتكون بمنزلة الترك الواحد، هذا مع إجماعهم على استحقاق تارك الواجب للذم والعقاب على إخلاله به، سواء كان له ترك أو تركان أو تروك، وإنَّما الخلاف في الفعل الذي يشتغل به عن أدائه الواجب هل يستحق عليه عقاباً أو لا.

....

تنبيه:

الترك في اللغة: الامتناع من الفعل مع القدرة عليه.

وقولنا: مع القدرة عليه زيادة بيان، وإلاَّ فإنه لايكون ممتنعاً إلاَّ وهو قادر.

وفي الاصطلاح: الترك والمتروك شيئان كان يقبح وجود كل منهما بدلاً عن الآخر من القادر بقدرة وجد أحدهما واستحال وجود الآخر لأجل وجوده.

فقولنا: شيئان جنس الحد يتناول الموجود والمعدوم، إذ أحدهما موجود والآخر معدوم.

وقولنا: كان يصح، لأن حال كونهما تركاً ومتروكاً لايصح وجود أحدهما بدلاً من الآخر، إذ أحدهما وهو الموجود لايصح وجوده، والذي بقي على العدم لايصح أن يكون بدلاً عما قد وجد لفوت وقته ووجود ضده فيه.

وقلنا: يصح وجود أحدهما بدلاً من الآخر لأنَّه لو لم يصح ذلك قبل وجودهما لم يكن أحدهما تركاً للآخر، ولم يكن استحالة وجود أحدهما لأجل وجود الآخر، ولابد من ذلك، فقد ثبت إيجاد وقتهما وثبوت التضاد فيهما. وقولنا: من القادر بقدرة. مبني على اصطلاح المتكلمين فمن قواعدهم أنَّه لايطلق اسم الترك والمتروك على مقدور القادر لذاته.

وقولنا: وجد أحدهما؛ لأنَّه إذا لم يوجد لم يكن تركاً، لأن تسمية الترك ينبي عن وجوده وأمر زائد عليه، وهو منعه للمتروك عن الوجود. وقولنا: وامتنع وجود الآخر؛ لأنَّه لو لم يمتنع لم يكن متروكاً بل حاله كما كانت في صحة الوجود قبل وجود الترك.

وقولنا: لأجل وجوده؛ لأن خاصة المتروك أن يمتنع وجوده لأجل وجود غيره، وأن يكون وجود ذلك الغير محيلاً لوجوده ذكر هذه الحقيقة الفقيه قاسم. قال: وهي أصح ما يذكر في حدهما.

قل: وأما مع إمكان الإنفكاك بأن لا يفعلها ولا ما يضادها فإنما ذكره لا يستقيم، ولأبي علي أن يقول أن لا يفعل تركه والترك عندي فعل فهو قبيح حقيقي، وهو عندكم كالقبيح من حيث كان جهة كافية في استحقاق الذم، وإذا كان كذلك فقد صار أحدنا لا ينفك عن المعرفة إلا إلى ما يستحق به الذم.

ويمكن الجواب: بأنه وإن كان كذلك إلا أن عدم فعله للمعرفة إنما يقبح إذا ثبت وجوب المعرفة، فلا يمكن أن يجعل وجهاً في وجوبها؛ لأنه دور.

قوله: (والترك عندي فعل).

اعلم أن مذهب أبي علي أن التروك أفعال، وأنه لايمكن القادر بقدرة الخلو عن فعل الشيء وفعل ضده، فمن لم يفعل المعرفة فقد فعل ضداً لها وهو المسمى بتركها، وأبطله الجمهور بأن أحدنا قد لايريد تصرفات الناس في الأسواق ولايكرهها فقد خلا عن الشيء وضده.

وأجاب بأنه لم يخل من الضد إلاَّ إلى ثالث وهو الإعراض، ونقض عليه بأن الإعراض ليس بمعنى إذ لايوجد من النفس ولادليل عليه، ولما ذهب أبو علي إلى أن الترك فعل، وأنه لايمكن الخلو عن الواجب إلاَّ إلى فعل ضده جعل العقاب مستحقاً على فعل الترك للواجب.

وقال الجمهور: يستحق الذم والعقاب على أن لم يفعل الواجب، وإذا اشتغل عن الواجب بفعل استحق أيضاً الذم والعقاب عليه فيستحق الذم والعقاب من جهتين، وأجازوا ألا يستحق الذم والعقاب إلاَّ من جهة واحدة بأن لايفعل حال امتناعه من الواجب شيئاً، وسيأتي تحقيقه.

قوله: (إلا أن عدم فعله للمعرفة إنما يقبح). كان الأولى أن يقول: إن عدم فعله للمعرفة إنَّما يكون كالقبيح إذ لايوصف الإخلال وعدم الفعل بالقبح لكنه تجوّز.

واعلم أن لأبي علي مذهباً آخر في وجه وجوب المعرفة غير ما ذكره المصنف، وهو أن المعرفة

فصل/ ومعرفة الله تعالى مما يجب على جميع المكلفين لاشتراكهم في كونها لطفاً لهم

والذي يشتبه أن يقال: يجوز أن يعلم الله من حال بعضهم أنه يفعل المطلوب فيه وإن لم يعرف. والجواب: أن ذلك لا يخرجها عن كونها لطفاً؛ لأنه معها يكون أقرب لا محالة إلى تأدية ما كلفه.

وبعد: فأحدنا مكلف بما عنده لا بما في معلوم الله تعالى.

وجبت لدفع ضرر العقاب، وذهبت المجبرة إلى أن وجه وجوبها ورود الشرع بذلك بناء على أن وجه الوجوب الأمر ولا وجوب من جهة العقل فسيأتي الكلام عليهم إن شاء الله تعالى.

(**فصل**: قوله: **(ومعرفة الله تعالى مما يجب على جميع المكلفين)**

أي على كل واحد منهم على انفراده، فلا يقال: هي فرض على الكفاية أو متعينة على البعض دون البعض، لأن وجه الوجوب حاصل في كل واحد.

قوله: **(لأنّه معها يكون أقرب لا محالة)**.

هذا الجواب ذكره في (المحيط)، قيل [الإمام يحيى]: وهو ضعيف لأنه لا فائدة للقول بأنه مع المعرفة أقرب من ذلك إذا كان ما كلفه حاصلاً مع فقدها.

قوله: (**وبعد فأحدنا مكلف بما عنده لا بما في معلوم الله**).

تلخيص هذا الجواب: أن يقال: الألطاف على ضربين، عقلية وشرعية، فالعقلية: يعتبر في وجوبها ما عند المكلف، فما علم أنَّ له أثراً في فعل الطاعة وبعثاً عليها وجب عليه ولا عِبرة بما في نفس الأمر، وهذا حال المعارف الإلهية والعلم باستحقاق الثواب والعقاب، فإن كل عاقل يعلم أنه معها أقرب إلى أداء ما كلف فيجب عليه، وإن كان في باطن الأمر لا حظَّ له في ذلك، وأما الألطاف الشرعية فلم تجب علينا إلاَّ لأنها في باطن الأمر تدعونا إلى الطاعة وتكون توفيقاً وعصمة، لأنّه تعالى أمر بها لا لعلمنا أن لها حظاً في ذلك، والحكيم تعالى لا يأمر إلاَّ بما هذه صفته، وإلاَّ كان عبثاً لا يحسن الأمر به.

وبعد: ففي علمنا بكفر الجاهل بالله ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإجماع الأمة دليل على أنه ليس في المكلفين من هذه صفته.

قوله: (**وبعد ففي علمنا بكفر الجاهل بالله ضرورة من دين النبي وإجماع الأمة**)... إلى آخره.

هذا الجواب ذكر ما في معناه ابن متويه، واعترض كيف يمكن الاحتجاج بالإجماع ونحوه، ولايصح كون ذلك حجة إلاَّ بعد العلم بالله تعالى وعدله، وصحة الإجماع مترتبة على ذلك وعلى صحة نبوة النبي.

وأجيب: بأن توقف ذلك هو على العلم بالله، ولم يستدل بذلك على الله تعالى، ولاجعلناه طريقاً إلى حصول العلم به، وإنَّما استدللنا بذلك على كفر الجاهل وهو يتضمن وجوب المعرفة على كل مكلف فلا دور ولا توقف.

فائدة:

ذكر بعض أصحابنا[1] المتأخرين أن المكلف إذا فعل ما كلف فعله قبل العلم بالله تعالى من غير قصد التقرب إلى الله تعالى، بل أداه على الوجه الذي كلف أداءه عليه، فإن كان من التكاليف العقلية فِعلاً كرد الوديعة، وتركاً كترك الظلم فإنه يستحق على ذلك الثواب إذا فعل الواجب لوجه وجوبه، وترك القبيح لقبحه وإن لم يعلم الله تعالى، ولا قصد التقرب إليه بذلك؛ لأنَّه قد أدَّى ما كلفه على الوجه الذي كلف، وعلى هذا يجوز استحقاق الجاحدين للثواب، وإن كان من التكاليف الشرعية فعلاً كأداء الصلاة والزكاة، أو تركاً كالامتناع من شرب الخمر والزنا فالذي ذكره بعضهم أنَّه لاثواب على ذلك إلاَّ بعد العلم بالله تعالى، وقصد التقرب إليه.

قيل [الإمام يحيى]: والأصح أنَّه يستحق الثواب مع علمه بالله وإن لم يقصد التقرب به بل

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام تمت.

فصل

ويلحق بها ما يترتب عليها مما يعد لطفاً من المعارف كمعرفة الحفظة وشهادتهم علينا، وإنطاق الجوارح، ونصب الموازين، وعذاب القبر والحساب، ونشر الصحف ونحو ذلك، ونحو معرفة الطبع والختم المذكورين في القرآن، وسماع القرآن وتتبع السنن وسماع الوعظ وأشباه ذلك.

فعله أو تركه للوجه الذي كلف، والوجه في ذلك أنَّه أدَّى ما كلف على الوجه الذي كلف به وإن كان الثواب أكثر مع قصد التقرب.

وإنَّما اشترطنا في استحقاق الثواب على الشرعيات العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله، ومعرفة صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنها لاتعلم ولايصح العلم بها إلاَّ بعد العلم بما ذكرنا لا لغير ذلك.

(**فصل**: قوله: (**ويلحق بها ما يترتب عليها**).

يعني في العلم لأنه لا يمكن العلم بالأمور الَّتِي سيأتي عدها إلاَّ بعد العلم بالله تعالى، وإن كانت ثابتة في نفس الأمر سواء علم أو لم يعلم.

قوله: (**ونشر الصحف ونحو ذلك**).

يعني من المرور على الصراط، والوقوف للسؤال في مواقف القيامة وخصائص ذلك اليوم، نسأل الله السلامة فيه.

قوله: (**ونحو معرفة الطبع والختم**).

الطبع والختم المذكوران في القرآن عند أصحابنا سمة وعلامة يفعلها الله تعالى في قلب العاصي لتعرفه الملائكة، فلا يشتغلون بإيراد الخواطر والألطاف عليه، وليتميز بها الكافر من المؤمن، ففي العلم بها لطف، فهذا أحد تفسيرات الطبع والختم، ولهما تفاسير أخر، وفيهما اختلاف وموضعه أسفار التفسير.

فصل/وأقل ما يجوز أن يكلف الله المرء علماً عند أبي علي معرفة الله بتوحيده.

قال: لأن ما عدا ذلك علم بغيره من الأفعال.

وقال أبو هاشم: لا بد أيضاً من معرفة العدل والوعد والوعيد واستحقاق الثواب والعقاب؛ لأنه الذي يدعو ويصرف، ثم يجوز اخترامه من بعد ذلك.

وقال القاضي: اللطف لا يراد لنفسه، فلا بد أن يكلف مع اللطف شيئاً من الملطوف فيه، ويتمكن منه، ثم يجوز اخترامه.

قوله: (**وسماع القرآن**).

أي ويلحق بالمعرفة مما يعد لطفاً وإن لم يكن مما يترتب عليها، ولا من المعارف سماع القرآن وتتبع السنن والآثار الواردة بالزجر والتخويف.

قوله: (**وأشباه ذلك**).

يعني كسماع الصواعق والعلم بنزول النقمة بأهل المعاصي، ونزول الفنا والأمراض، وموت الأقارب، وبالجملة فلا حاصر لتعيين الألطاف.

(**فصل**: قوله: (**وأقل ما يجوز أن يكلف المرء علماً**).

يعني إذا كملت له شرائط التكليف، لأن مع إكمالها له لابد من تكليفه وتبقيته وقتاً يفعل فيه ما كلف أو يتمكن من فعله. قال أصحابنا: إذ لو لم يكلفه تعالى مع إكمال الشرائط وتبقيته وقتاً يمكنه فيه تأدية ما كلف لكان بمنزلة من يصنع للغير طعاماً فلا يمكنه منه أو يتلفه قبل أن يمكنه منه، ثُمَّ اختلفوا في القدر الذي لابد أن يكلفه ويبقيه الوقت الذي يسعه ثُمَّ يجوز اخترامه من بعد الاختلاف الذي ذكره المصنف.

قوله: (**اللطف لا يراد لنفسه**).

أي ليس يجب لوجه يرجع إليه كرد الوديعة ونحوها، بل يجب ليوصل إلى غيره أو يقرب من فعله.

فصل/ والذي قد استقر عليه التكليف مع التبقية

معرفة التوحيد والعدل والنبوءات والشرائع وما يتصل بكل واحد من هذه الأصول من مقدمات ولواحق.

فصل/ وأول علم بالله تعالى عند القاضي وأبي الهذيل أن تعرف أن لهذه الحوادث محدثاً

لأنه قد يكون علمه على الجملة.

(**فصل:** قوله: (**والذي قد استقر عليه التكليف مع التبقية**).

يعني فأما لو حصلت شرائط التكليف وقدرنا أنَّه لم يُبَقَّ فليس عليه تكليف بشيء.

قوله: (**والشرائع**).

يحتمل أنَّه أراد بالشرائع مسألة الأسماء والأحكام، وما كان من مسائل الوعيد لا يوصل إليه إلاَّ بالسمع كإيصال العقوبة والخلود، وكذلك الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر ومسائل الإمامة، ويحتمل أن يريد بالشرائع أصول الأحكام الَّتي لايعذر أحد عن معرفتها كوجوب الصلاة والزكاة والحج ونحوها.

قوله: (**من مقدمات ولواحق**).

المقدمات الأنظار الَّتي لايتوصل إلى العلوم إلاَّ بها، ويحتمل أن يريد بها الأدلة وترتيب مقدماتها، واللواحق المسائل المتفرعة عن كل أصل من هذه الأصول، والأجوبة عن الأسئلة الواردة على الأدلة وعن القوادح من الشبه وإن كان بعض ما ذكرناه من فروض الكفاية فإنه مكلف به، وقد يتعين عليه إذا لم يقم به غيره.

(**فصل: وأول علم بالله تعالى عند القاضي وأبي الهذيل أن يعرف أن لهذه الحوادث محدثاً لأنَّه يكون قد علمه على الجملة**).

وهذا هو مذهب أبي عبدالله وابن الملاحمي وتلامذة القاضي منهم السيد الإمام.

قال ابن متويه: وبيان ذلك أنَّه إذا عرفه العالم مفصلاً فقد عرفه محدثاً لهذه الحوادث، ومن

وقال أبو هاشم: أن تعرف محدثها بصفة من صفاته بناء منه على أن العلم الجملي لا يتعلق.
وقال أبو علي: أن تعرف أن لها محدثاً مخالفاً لنا، وهو كمذهب أبي هاشم؛ لأنه إنما يعرف أنه مخالف لنا إذا عرفه بصفة من صفاته

حق العلم الذي هو جملة أن يطابق علم التفصيل، كما أن من حق علم التفصيل أن يطابق علم الجملة.

قوله: (**وقال أبو هاشم: أن يعرف محدثها بصفة من صفاته**).

يعني أما أنَّه قادر لذاته، أو عالم لذاته أو نحو ذلك.

قوله: (**بناء منه على أن العلم الجملي لايتعلق**).

يعني فإن العلم بأن لها محدثاً علم جملي، وإذا لم يتعلق لم يكن علماً بالله، إذ لايكون علماً بالله إلاَّ ما تعلق به.

قوله: (**وقال أبو علي: أن يعرف أن لها محدثاً مخالفاً لنا**).

قيل: والذي أداه إلى ذلك أنَّه إذا علم أن لها محدثاً على الجملة، وهو مع ذلك يجوز أنَّها أحدثت نفسها أو أحدثها بعضها لم يمكنه مع ذلك العلم بحدوثها أجمع، ولا أن يعرف أن لها صانعاً لمكان ذلك التجويز.

وأجيب: بأن هذا التجويز لايمنع من كون العلم الأول علماً بالله تعالى على وجه الجملة، وإذا اعتقد ذلك الجواز فقد جهله على طريق التفصيل.

قوله: (**وهو كمذهب أبي هاشم، لأنَّه إنَّما يعرف أنَّه مخالف لنا إذا عرفه بصفة من صفاته**).

يقال: إنَّه يجوز أن يعلمه بصفة من صفاته وإن لم يعلمه مخالفاً لنا فليس في علمه بكونه قادراً أو نحوها ما يقتضي العلم بأنه مخالف لنا، إنَّما الذي يقتضي ذلك العلم به على الصفة الأخص ولم يشرط العلم به عليها أبو هاشم.

ويجاب: بأنه إذا علم كونه قادراً لذاته أو عالماً لذاته علم أنَّه ليس مثلاً لنا، إذ ما كان مثلاً لنا

فصل/ومعرفة الله تعالى مقدورة لنا لقدرتنا على سببها

وهو النظر من حيث يقف على قصودنا/٢٣/ ودواعينا

وقال الرازي في محصوله: ليست مقدورة لنا لا هي ولا النظر، وجعل الأمر بها وبالنظر في قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد:١٩]، و﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ [يونس:١٠١] أحد الأدلة على تكليف ما لا يطاق،

لا يجوز أن يكون قادراً للذات ولا عالماً للذات.

واعترض كلام أبي علي بأن العلم بأنه مخالف لنا لايثبت إلاَّ بعد العلم بأنه ليس بجسم، والعلم بنفي التجسيم لايحصل لنا مالم يحصل العلم بأنه قادر عالم موجود قديم، فإن أراد أبو علي أن العلم بالله لايتعلق حتَّى تحصل هذه العلوم لم يصح فإن عند العلم بأنه قادر يتعلق العلم به عند جميع المتكلمين.

وأجيب: بأنه ما عنى بقوله: مخالف لنا إلاَّ أن العلم لايتعلق بذاته تعالى حتَّى يعلم أن الأجسام لم تحدث أنفسها، ولا أحدثها شيء من الأجسام الحاضرة المتعلق علمنا بها في الحال.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: والأولى أن مراد أبي علي ما يقتضيه ظاهر قوله، وهو أن أول علم بالله عنده أن يعلم أن لها محدثاً، وأنها لم تحدث أنفسها، ولا أحدثها جسم، ولا يضر توقف تعلقه على العلم بنفي الجسمية، وفي كلام ابن الملاحمي والمحيط ما يقضي بذلك، وأن أبا علي لا يثبت العلم متعلقاً بذات الله تعالى حتَّى يعلم أنَّه لايشبه المحدثات.

قال الفقيه قاسم ما معناه: ومذهب أبي علي وإن كان أنَّه لايعلم الله إلاَّ بعد العلم بنفي التجسيم فهو تقدم الكلام في أن الأجسام لم تحدث نفسها ولا يحدثها غيرها مما هو مماثل لها.

(فصل: قوله: **(ومعرفة الله مقدورة لنا لقدرتنا على سببها وهو النظر)**.

قد تقدم بيان أن النظر سبب في المعرفة، وأن فاعل السبب فاعل المسبب، والفاعل من وجد من جهته بعض ما كان قادراً عليه، فأما قدرتنا على النظر فلما ذكره من وقوعه بحسب

وهذا قول ظاهر التهافت، ويكفي في شناعته أنه إقرار بالجهل بالله تعالى؛ لأن المعارف عنده نظرية لا ضرورية، وإقرار بإبطال النظر،

قصودنا ودواعينا وذلك دليل واضح على أنا قادرون عليه، وسيأتي تقريره في مسألة الأفعال.

قوله: (**ظاهر التهافت**).

قال ابن فارس: هو تساقط الشيء شيئاً بعد شيء، ومنه تهافت الفراش في النار، وكل شيء انخفض واتضع فقد هفت وانهفت.

قوله: (**إقرار بالجهل بالله تعالى**).

لأن المعارف عنده نظرية لاضرورية، يعني فإذا لم تكن المعرفة ضرورية حاصلة من جهته تعالى، ولا مِنا لعدم قدرتنا على سببها وعليها فقد أقر بالجهل الذي هو الجهل اللغوي، وهو عدم العلم بالله تعالى لا الجهل الاصطلاحي، إذ ليس يلزم فيمن لم يعلم أن يحصل له اعتقاد جهل، فإن اعتقد اعتقاداً مطابقاً فليس يعلم لاعترافه بعدم حصول العلم منا، إذ لا نقدر عليه، ولا منه تعالى إذ لايجيز المعرفة الضرورية.

فإن قيل: إن الرازي إنَّما يمنع عن أن يخلق الله فينا العلم ابتداء، وعن أن نفعله نحن فأما أن يخلق الله تعالى فينا نظراً يولد العلم فلم يمنع منه، فلا يكون كلامه إقراراً بالجهل به تعالى.

قلنا: إذا منع حصول العلم الضروري فهو عام لما حصل فينا لا من قبلنا، وسواء كان مبتدأ أو مسبباً.

واعلم أنَّه إذا منع كون المعارف ضرورية فإنما أراد بالضروري ما يفعله الله ابتداء، وحصل فيه حقيقة الضروري ولم يكن حاصلاً بقدرة العبد وإن كانت موجبة عنده، والفاعل هو الله في الحقيقة، وإذا نفى القدرة على النظر والمعرفة فلعله يريد قدرة الإحداث لاقدرة الاكتساب على قواعدهم في الأفعال، ولاكلام أن الرازي على تبحره في العلم ومعرفته كان كثير التخبط

مع أنه إنما يبطل النظر بالنظر، وإقرار بأن جميع ما قاله في مصنفاته كان لا عن علم، وكل هذا يتوجه معه طي المناظرة.

وشبهته ما تقدم من أنا قد كلفنا بالمعرفة، فلا يخلو إما أن يعلم صفة ما كلفنا فيكون صفة ما كلفنا، فنكون قد كلفنا ما لم نعلم.

والجواب: أنا نعلم ماهية المعرفة بالتصور سواء كانت معدومة أو موجودة، وكلفنا بتحصيل تلك الماهية المتصورة، على أن معرفة السبب كافية في حسن التكليف بالمسبب كما سلف ذكره.

فصل/ومعرفة الله تعالى مما يجب على العاقل في كل حال إلاَّ حال السهو

لا يحترز عن المناقضات، ولا تقهقر عن المهاوي والمتالف.

قوله: (**مع أنَّه إنَّما يبطل النظر بالنظر**).

هذا وجه آخر في إبطال قول الرازي، وتقريره أن يقال له: هل علمت عدم القدرة على النظر والعلم بالضرورة، فغير صحيح إذن لشاركناك في ذلك، أو علمت ذلك بالنظر فقد أبطلت ما ذكرت من أن النظر والعلم غير مقدورين لنا.

(**فصل**: قوله: (**ومعرفة الله تعالى مما يجب على العاقل في كل حال إلاَّ في حال السهو**).

فيه سؤال: وهو أن يقال: إن كان السهو معنى يوجده الله تعالى في أحدنا يمتنع معه العلم استقام ما ذكره من أن حالة السهو لا تكليف علينا فيها، لكن ليس هذا مذهبك، وإن كان السهو عدم المعرفة فلا معنى لإسقاط التكليف عنه بالمعرفة حال السهو وهو زوالها لأنَّ الواجب عليه تجديدها.

والجواب: أن المراد بالسهو زوال العلوم الضرورية، إذ زوال الاستدلالي لا يسمى سهواً، وقد صرح به بعض أصحابنا، ولا كلام في سقوط تكليفه بتجديد المعرفة مع زوال العلوم الضرورية، لأنَّه لا يمكنه تحصيلها إلاَّ مع خلق الضرورية له الَّتي هي علوم العقل.

للوجه الذي لأجله وجبت في أول أحوال التكليف، وحراستها يكون بتجديدها حالاً فحالاً عند من يمنع بقاء العلوم بالاحتراز من العوارض، والأضداد عند من يقول ببقائها. فإن قال أحدنا يعلم أنه غير عالم بالله وجائز أن يعلم أحدنا الشيء ولا يعلم أنه عالم به إلا بتأمل مستأنف.

واعلم أن سقوط تكليف الساهي مما يحكم به العقل، ولا خلاف بين الأمة في سقوط تكليف الساهي، بمعنى أنَّه لا يأثم فيما أخل به أو فعله حال السهو وإن اختلفوا في الضمان.

قوله: (**للوجه الذي لأجله وجبت في أول أحوال التكليف**).

يعني وهو كونها لطفاً، إذ لا فرق بين الأوقات في ذلك.

قوله: (**وبالاحتراز من العوارض والأضداد عند من يقول ببقائها**).

اعلم أن أضدادها عند من يقول ببقائها كالشيخ أبي هاشم والشيخ أبي عبدالله الجهل، ولا خلاف فيه، والسهو عندهما وهو وإن لم يكن مقدوراً فالاحتراز عنه بأن لا يفعل ما يقع عنده من شرب المسكرات وأكلها والعوارض والظن سواء تعلق بمتعلقها أو بنقيضه فإنه لا يجامع العلم، ولهذا قد قيل: بأنه ضد للعلم وإن تعلق بمتعلقه لامتناع اجتماعهما. حكاه الحاكم عن أبي علي وأبي إسحاق وقاضي القضاة، لكن الصَّحيح أنَّه ليس بضد، وأن امتناع حصوله مع العلم لمقارنته التجويز الذي لا يجامع العلم ومن العوارض الشك. والتوهم والشبه القادحة والسؤالات الواردة على الدليل، فكل هذه إذا عرضت للعالم نفت علمه في الأغلب.

قوله: (**ولكن لا يعلم أنَّه عالم**). هذا على الأصح وإن كان أبو القاسم يمنع أن يعلم أحدنا الشيء ولا يعلم أنَّه عالم به على ما تقدم.

قوله: (**إلاَّ بتأمل مستأنف**). يعني وهو بأن يرجع إلى نفسه فيجدها ساكنة إلى المعلوم، فيتأمل فيعلم أن السكون لا يكون إلاَّ عن علم، إذ هو حكم صادر عن العلم لا يجوز صدوره عن غيره، فإذا تأمل هذا التأمل علم حصول العلم له، وإذا غفل لم يعلم حصوله وإن كان حاصلاً.

القول في النظر

هو مشترك بين معاني.

أحدها: نظر العين، نحو: نظرت إلى الهلال فلم أره، أي قلبت حدقتي السليمة في جهته

وثانيها: نظر الرحمة، نحو: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧].

وثالثها: نظر المقابلة، نحو: داري تنظر إلى دار فلان.

ورابعها: نظر الانتظار، نحو: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥].

وخامسها: نظر الفكر، نحو: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ..﴾ الآية [يونس: ١٠١]، وهو المقصود هنا، ويسمى نظراً، وفكراً، وتأملاً، وتدبراً، ورؤية، وهو المعنى الذي يولد العلم إذا تكاملت شرائطه.

(القول في النظر)

هو مشترك بين معان، ونحن نقدم مقدمة تشتمل على فوائد خمس:

الأولى: في قسمة الألفاظ وحقائق أقسامها.

الثانية: في ذكر الألفاظ ذوات المعاني.

الثالثة: في حقيقة الحقيقة والمجاز.

الرابعة: في حقيقة النظر.

الخامسة: في تعيين معانيه وحقائقها والشواهد عليها، فإنها مقدمة تستدعيها ذكر معاني النظر وكونه مشتركاً، ويحتاج إليها هذا الباب وغيره من أبواب الكتاب.

أما الفائدة الأولى: فالألفاظ على قسمين، مهمل ومستعمل، فالمهمل: مالم يوضع لمعنى ككادث، ومادث، والمستعمل: ينقسم إلى مفيد(١) وغير مفيد، وما يجري مجرى المفيد.

---

(١) ـ قال في الفصول: وهو حقيقة ومجاز، كأسد للسبع والرجل الشجاع.

....

فالمفيد: كل لفظة وضعت لماهية مخصوصة تسبق إلى الفهم تلك الماهية عند إطلاقها كأسماء الأجناس، وما وضع لمعان يتردد الفهم بينها وهي اللفظة المشتركة، وما وضع لمعنى أو معان لا يفهم منها شيء من ذلك إلاَّ لقرينة، وهذا ما كان مجازاً مفرداً أو مشتركاً عند من يجيز الاشتراك فيه، وغير المفيد: مالم يوضع لماهية تسبق إلى الفهم تلك الماهية عند إطلاق تلك اللفظة كأسماء الأعلام نحو زيد وعمرو، فإن زيداً لم يوضع لماهية معينة، بل يصح استعماله في الرجل والبعير وغيرهما واللغة بحالها، والذي يجري مجرى المفيد: شيء فإنه يشبه المفيد من حيث أنَّه يفيد ما يصح العلم به والخبر عنه، ويشبه غير المفيد من حيث لم يوضع لماهية مخصوصة.

وأما الفائدة الثانية: فالألفاظ ذوات المعاني خمسة:

متباينة: وهي الألفاظ المختلفة لفظاً ومعنى كرجل وأسد، وحصان وحجر.

ومترادفة: وهي الألفاظ المختلفة لفظاً المتفقة معنى كخمر وعقار، وكأسد وغضنفر، وكذلك أسماء الرمح والسيف ونحوها.

وقد منع بعضهم من وقوع الألفاظ المترادفة في اللغة، وادعى أن في معاني المترادف تفاوتاً، وقد اختلف إذا كانت اللفظة الثانية تفيد ما تفيده الأولى وزيادة كصارم في سيف، فقيل: لا تخرج عن كونها مترادفة، وقيل: بل تصير متباينة.

ومتواطئة: وهي اللفظة الموضوعة لمعان مختلفة من حيث اشتركت في أمر كحيوان، فإنه وضع على مسميات مختلفة بالحقائق، لكنه وضع لها بإزاء معنى اشتركت فيه وهو كونها أجساماً حية بحياة.

ومشتركة: وهي كل لفظة وضعت لمعنيين مختلفين فصاعداً لا من حيث اشتركا في أمر، مع استواء معانيها في السبق إلى الأفهام.

....

وقد منع ثعلب والأبهري[1] وأبو القاسم البلخي وقوعها في اللغة لأنها تخل بالتفاهم، وليس بصحيح فإن القرائن تدل على المقصود وتفهمه.

وقيل: بل هي واجبة الوقوع لأن المسميات لا تنحصر، والكلام من حروف منحصرة فلابد من أن يوضع للمسميات الكثيرة اسم واحد، وفيه نظر. فإنه لا يمكن انحصار ما يتركب من الحروف وإن كانت منحصرة، وفرض ذلك لم يحصل بالاشتراك ما أراد، لأن وضع الاسم لمسميين أو أكثر لا يفيد شمول ما لا تنحصر من المسميات.

وقال ابن الخطيب الرازي[2]: لا يقع بين النقيضين، وهو باطل فقد وقع كقرء للطهر والحيض، وشفق للحمرة والبياض، وسدفة للضياء والظلام، وجون للسواد والبياض، وبهذا أيضاً يبطل قول من منع من الوقوع مطلقاً.

ومشكّكة: وهي اللفظة المشبهة بالمشتركة والمتواطئة ملتبسة الحال كموجود فإنه يستعمل للقديم والمحدث بإزاء أمر اتفقا فيه وهو الوجود، إلاّ أنّه في القديم واجب، وفي المحدث جائز، فشابه المشترك من هذه الحيثية، والأولى عده في المتواطئ إذ لم يطلق عليهما إلاّ من حيث اتفقا في نفس الوجود.

وأما الفائدة الثالثة: فالحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة، ولا بد من اشتراط العلاقة كتسمية الرجل الشجاع أسداً لعلاقة بينه وبين الأسد الحقيقي وهي الشجاعة، وقد أنكر قوم وقوع المجاز وهو باطل، ودليله وروده في اللغة بكثرة كالأسد في الرجل الشجاع، والحمار في الرجل البليد، والبحر في الرجل الكريم.

---

(١) - أبو زيد الأبهري هو محمد بن عبدالله بن صالح أبو بكر التميمي الأبهري من شيوخ المالكية توفي سنة ٣٧٥ هـ ، تمت.

(٢) - ابن الخطيب الرازي هو فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي شافعي المذهب أشعري العقيدة ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦ هـ متبحر في علم الكلام كثير الجدل والمعارضات والتقلبات ، أشهر مصنفاته : المحصول في علم الأصول ، والنهاية في علم الكلام ، والتفسير الكبير ، وله مؤلفات كثيرة ، تمت.

....

وأما الفائدة الرابعة: فالنظر من الألفاظ المشتركة لوجود حقيقة اللفظة المشتركة فيه، فإنها اللفظة الَّتِي متى أطلقت لم يسبق إلى الفهم بعض معانيها دون بعض إلاَّ لقرينة وهكذا النظر، والقرينة في أصل اللغة: اسم لحبل يدفن طرفاه ويمد وسطه تربط فيه الحيوانات، استعملت في عرف اللغة فيما قرن به غيره من الإبل، لأنهم يقرنون الصعب إلى الذلول ليذلل، وحقيقتها في الاصطلاح: المميزة لبعض معاني اللفظة المشتركة من بعض. وتنقسم إلى لفظية ومعنوية.

وأما الفائدة الخامسة: فتعيين معاني النظر على ما ذكره المصنف وأما حقائقها فأولها نظر العين.

وقد قال الإمام يحيى بن حمزة عَلَيْهِ السَّلَام في تحقيقه: فتح الجفن الصَّحيح الحدقة إلى حيث تقع الرؤية للمرئي، أو القصد لرؤيته إذا لم ير.

وأصحابنا يقولون: تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته.

قال ابن متويه: ولابد أن يكون الناظر بحيث يصح أن يرى، فلو فتح جفنه وقلب حدقته نحو الداخل إلى بيت مظلم بحيث أنَّه لا يصح أن يراه لم يكن ذلك نظراً. والشاهد على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ نَّظَرَ بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٍ ﴾ [التوبة:١٢٧] ومن الشعر قوله:

نظروا إليك بأعين مزورة   نظر التيوس إلى شفار الجازر

وحقيقة نظر الرحمة: إرادة حصول منفعة للغير أودفع مضرة عنه. والشاهد عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾ [آل عمران:٧٧]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «من جر إزاره بطراً لا ينظر الله إليه يوم القيامة»(١).

وقول الشاعر:

(١) ـ هو في الجامع الصغير ورمز لمن خرجه (حم ق ع) قال: عن ابن عمر.

....

انظـــر إليَّ بعــــين بــــرك نظـــرة　　فــالفقر يــزري والنعــيم يبجــل

هذا ما ذكره أصحابنا. وقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: بل المراد ههنا تقليب الحدقة لكن على جهة التجوز.

وحقيقته نظر المقابلة: تحاذي المتحيزين بحيث لا ساتر ولا ما يجري مجراه. قيل: ولا حاجة إلى هذا الاحتراز، لأن مع الساتر أو البعد الذي يجري مجراه لا تحاذي. وقيل: بل نظر المقابلة حاصل مع البعد، لأن البعد لا يمنع إلاَّ من الرؤية فأما من المقابلة فلا، والشاهد عليه ما ذكره المصنف. ومن الشعر:

إذا نظـــرت إليَّ جبـــال أحـــدٍ　　أفـــادتني بنظرتهـــا سرورا

فأمـا الاستشـهاد بقولـه تعـالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف/١٩٨] فقيل: إن المراد وتراهم يقلبون أحداقهم إلى جهتك وهم لا يرون، وليس المراد نظر المقابلة.

وحقيقة نظر الانتظار: التوقع لحصول أمر في المستقبل خيراً كان أو شراً، وشاهده من الكتاب ما ذكره المصنف، ومن الشعر:

وجـــوهٌ يـــوم بـــدرٍ نـــاظرات　　إلى الـــرحمن يـــأتي بـــالخلاص

وغير ذلك من الشواهد على ما سيأتي في مسألة الرؤية.

وحقيقة نظر الفكر وشاهده ما ذكره المصنف، وكذلك قولـه تعـالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية/١٧] ومن الشعر قوله:

انــظر بفكــرك تستــبين المنهجــا

وأسماؤه ما ذكره المصنف، قيل: ومنها بَحْثٌ وتَروِّى واستدلال، وقد اختلف القائلون بأن الاشتراك في اللغة واقع في هل النظر لفظة مشتركة أو لا؟ فذهب جمهور العدلية إلى أنَّه مشترك بين هذه المعاني الخمسة المتقدم ذكرها آنفاً لا غير، وبه قال بعض الجبرية، وبعضهم

فصل/وهو جنس مستقل

لأن له أحكاماً لا توجد في غيره من أفعال القلوب، ولا يصح رجوعه إليها، منها: أنه لا يصح إلا مع الشك والتجويز. ومنها: أنه إذا حصل على شرائطه أزال ذلك الشك والتجويز بما يتولد عنه، ومنها: أنه يؤثر في وقوع الاعتقاد علماً. ومنها: أنه يلحق بفعله مشقة.

زاد الرؤية في معانيه، وقال الشيخ أبو عبدالله: هو حقيقة في تقليب الحدقة مجاز في سائرها، وقيل: حقيقة في نظر الفكر مجاز في سائرها. وقال بعض الجبرية: حقيقة في الرؤية مجاز في سائرها، وذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنَّه حقيقة في الانتظار والفكر وتقليب الحدقة مشترك بينها، مجاز في المعنيين الآخرين، والدليل على الأول أنَّه إذا أطلق لفظ النظر لم يسبق إلى فهم السامع بعض هذه المعاني الخمسة دون بعض إلاَّ لقرينة، وهذا هو معنى اللفظة المشتركة، فأما الرؤية فلا دليل على استعمال النظر فيها، ولا شاهد لذلك على الصحيح.

(**فصل: وهو** ـ أي نظر الفكر ـ **جنس مستقل**). فليس داخلاً في غيره من الأجناس، وهذا مذهب جل المعتزلة، وحكى الإمام يحيى عن الأشعرية أن النظر تردد في أنحاء العلوم الضرورية.

قال عليه السلام: وزعموا أن حصول العلم عقيبه بمجرى العادة، وحكى عن الفلاسفة أن النظر أسباب معدة لصيرورة النفس الناطقة مستعدة استعداداً تاماً لفيضان العلوم، وأن حصول تلك العلوم من جهة العقل الفعال، والذي حكاه عليه السلام عن أبي الهذيل وأبي الحسين واختاره أنَّه استحضار العلوم الضرورية وأنها هي الموجبة له، وحكاية المصنف تخالف ذلك من بعض الوجوه، فأما قول الإمام: أنَّها هي الموجبة له فقد سبق أن العلم لا يوجب العلم.

قوله: (**ويلحق بفعله مشقة**).

يعني دون سائر أفعال القلوب والمرجع بذلك إلى الوجدان وقد وجدت المشقة فيه دون غيره.

وذهب بعضهم: إلى أن المرجع به إلى حديث النفس[1] والكلام الخفي، وهو باطل؛ لأن النظر يوجب حالاً دون الكلام، ويوجد مع فقد الكلام ويؤثر في وقوع الاعتقاد دون الكلام.

وذهب أبو الحسين وأبو الهذيل إلى أن النظر /٢٤/ هو التأمل الذي يتضمن ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل بها إلى اعتقادات أو ظنون، وهذا يوافق ما قاله الجمهور؛ لأن التأمل عندهم من أسماء النظر، وإنما بقي الخلاف في هل يولد غير العلم أم لا وسيتضح.

وما ذكره محمود بن الملاحمي من أن المرجع بالتأمل إلى تفريغ القلب عن الاشتغال بتذكر غير المقدمات المفضية إلى العلم المكتسب، وأن هذا هو الذي يحصل به المشقة، فغير صحيح؛ لأن أفعال القلوب كلها غير باقية، فلا يحتاج أحدنا في تفريغ القلب إلى مشقة بل يكفيه أن لا يفعل سوا استحضار هذه المقدمات وليس ما يتركه مما يشتهي فيلحق بتركه مشقة.

قوله: (**ويوجب حالاً**).

يعني وهو كون أحدنا ناظراً، وذهب أبو علي إلى أنّه لا يوجب صفة وهو أحد قولي أبي هاشم، واحتج الجمهور بأنه لو لم يوجب حالاً لم يحتج إلى قلب في فعله، إذ ما لا يوجب حالاً للجملة يصح وجوده في سائر أعضاء الحي وفي الجماد، ولأنه لا وجه لتعذر النظر مع سهوه عما ينظر فيه إلا كونه يوجب حالاً كالإرادة، فإن تعذر إرادة المسهو عنه لذلك، وغير ذلك من حججهم، وهي مبسوطة في اللطيف.

قوله: (**لأن أفعال القلوب كلها غير باقية**).

هذا هو مذهب الجمهور، ودليل عدم البقاء فيها كلها أن أحدنا يخرج عن الاعتقاد،

---

(١) ـ نسب هذا القول الإمام يحيى في النهاية إلى أبي القاسم الواسطي من المعتزلة قال عليه السلام: ولم أقف على حقيقة مذهبه في كيفية حصول العلم عنده هل يكون بالتوليد، أو يكون بالإبتداء من جهة الله تعالى، ولا حكى أصحابنا شيئاً من ذلك، وحكى الإمام عليه السلام عن بعض الأشعرية مثل مذهب أبي الهذيل وأبي الحسين أن المرجع بالنظر إلى استحضار المقدمات وذلك لبعض كأبي حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي وعبد الملك الجويني وأبي بكر الباقلاني، قال: فإنهم صرحوا بأن النظر هو استحضار المقدمات، ثم قال الإمام عليه السلام: والمختار عندنا أنّ النظر ليس مطلق هذه العلوم كيف كانت، فإن هذه العلوم قد تكون يتوصل بها إلى الوقوف على الشيء بعلم أو ظن، فمتى كان العلوم أو الظنون واقفة على هذا الوجه سميت نظراً، ومتى وقعت على غير هذا الإعتبار فإنها لا تسمى نظراً، والتأمل في نظر القلب ينزل منزلة تحديق العين والبصر إلخ كلامه عليه السلام تمت.

شبهته:أنه لو كان التأمل هو النظر، والنظر عندكم لا بد أن يوصل إلى العلم لكان التأمل كذلك، ومعلوم أنه قد يحصل التأمل من دون ترتيب المقدمات، فلا يوصل إلى العلم.

ويمكن الجواب: أنا لم ندع في كل نظر وكل تأمل أنه يوصل إلى العلم، بل قلنا: ذلك في النظر الصحيح والتأمل الصحيح، وإنما يكون كذلك إذا تكاملت شرائط التوليد لا سيما وقد ذكر في معتمده أن من يقول أن النظر جنس برأسه لا بد من أن يشرط ترتيب العلوم ليتوصل إلى العلم.

وكذلك النظر والإرادة والكراهة والظن لا إلى ضد ولا ما يجري مجراه، ولو كان شيء منها باقياً لما جاز ذلك فيه مع أدلة خاصة، فكل معنى منها مبسوطة في اللطيف.

قوله: (**وليس ما يتركه مما يشتهي فيلحق بتركه مشقة**).

المشقة: عبارة عما يلحق الحي بترك ما يشتهيه أو بفعل ما ينفر عنه، وإنَّما قال: ليس ما يتركه مما يشتهي؛ لأن عند أصحابنا أن الشهوة لا يصح تعلقها إلاَّ بما يصح إدراكه، وأفعال القلوب جميعها غير مدركة بشيء من الحواس، وإن خالف أبو علي في الإرادة وقال بأنها تدرك وجميع ذلك مقرر في مواضعه.

فصل/وشروط وجود النظر أن يكون القادر عليه شاكاً.

وقال القاضي: وأن يكون مجوزاً وإن رجح أحد المجوزين.

وقال أبو علي: يصح مع التقليد والتبخيت، وكل هذه متقاربة؛ لأن المقلد والمبخت غير قاطعين.

وقال أبو عبد الله: يصح مع العلم، وهو باطل، لأن من قطع على حدوث العالم مثلاً كيف ينظر في هل هو محدث أم لا، ولأن أحدنا يتعذر عليه النظر في المشاهد ولا وجه لذلك إلا القطع عليه.

شبهته: أن أحدنا ينظر في دليل فيعلم المدلول ثم ينظر في دليل آخر فيعلم المدلول أيضاً، فكان يلزم تعذر النظر في الدليل الآخر.

(**فصل: وشروط وجود النظر أن يكون القادر عليه شاكاً**)، وقد تقدم ذكر معنى الشك.

قوله: (**وقال القاضي: وأن يكون مجوزاً وإن رجح أحد المجوزين**).

يعني أن المعتبر التجويز سواء كان شاكاً بأن يستوي المجوَّزان عنده، أو ظاناً بأن يرجح أحدهما، فأجازه القاضي مع الشك والظن.

قوله: (**وكل هذه متقاربة لأن المقلد والمبخت غير قاطعين**).

فيه نظر؛ فإن المقلد والمبخت الأغلب أنهما قاطعان أو في حكم القاطع وإن لم تسكن أنفسهما عند التشكيك، وتجويزهما لغير ما يعتقدانه تجويز ضعيف لا يصير وجهاً لصحة وجود النظر، وقد صرح ابن متويه بإبطال صحة النظر من المعتقد الذي ليس بعالم فإنه قاطع، ولم يتعذر النظر من العالم إلاَّ للقطع فكذلك من المعتقد غير العالم.

قوله: (**وقال أبو عبدالله: يصح مع العلم**).

اعلم أن حكايته هذه عن أبي عبدالله فيها نظر، والذي حكاه ابن متويه عن أبي عبدالله القول بأن النظر يصح مع القطع على المدلول مالم يكن علماً، فعنده إذا اعتقد تقليداً أو تبخيتاً فالنظر صحيح، وإنَّما يمتنع عند علمه بالمدلول، هذا لفظ ابن متويه في الحكاية عن أبي عبدالله، ولعل

والجواب: أنه ينظر في الدليل الآخر ليعلم أنه دليل لا ليعلم المدلول، فمتى علمه دليلاً آخر دعاه ذلك إلى أن يعلم[1] علماً آخر بالمدلول.

المصنف توهم ذلك من ظاهر الشبهة الَّتِي حكاها عن أبي عبدالله إلاَّ أن ابن متويه لم يوردها شبهة له وإنَّما أوردها سؤالاً مجملاً، أجاب بما أجاب به المصنف.

قوله: (**ليعلم أنَّه دليل لا ليعلم المدلول**).

هذا الجواب لايتأتى على مذهب الشيخين، لأن العلم بالدليل عندهما علم بالمدلول، لكن يتأتى على القول بأن العلم بالدليل ليس علماً بالمدلول، وهو قول أبي إسحاق وأبي عبدالله وقاضي القضاة، قالوا: وإنَّما العلم بالدليل علم بأنه مما يصح الاستدلال به، فأما أبو هاشم فيكون جوابه عدم التسليم، فإنه يمنع لأجل العلم بالمدلول من النظر في الدليل. قال: لولا ذلك والأصح أن ينظر في المشاهدات ونحوها، فلما لم يصح دل على أن العلم به يمنع من النظر، وحكي عن أبي علي أنَّه إذا نظر في الدليل فعلم المدلول فلا يصح نظره في دليل آخر ليعلم ولكن ليزداد علماً.

والصحيح أنَّه إذا نظر في الدليل بعد علمه بالمدلول فهو ليعلم أنَّه مما يصح الاستدلال به، وأنه طريق للمعرفة، وهذا أمر لم يكن قد علمه ولانظر فيه.

تنبيه:

أغفل المصنف رحمه الله شرطاً في وجود النظر يذكره أصحابنا، وهو حصول البنية المخصوصة، ولعله اكتفى باشتراط كونه قادراً عليه، لأنه لا يكون قادراً عليه إلاَّ مع وجود القدرة، ولاتوجد القدرة عليه إلاَّ مع البنية الَّتِي يصح وجوده معها فاكتفى بذكر ذلك الشرط، ولكن هذا لايصح على أصله رحمه الله لأنَّه يجعل قُدَر الجوارح قُدَراً على أفعال القلوب والعكس، فلو قدرنا أن بعض القادرين لم يكن له قلب ولا ما يقوم مقامه مما ينبى بنيته لكان قادراً على النظر

---

(١). في نسخة: يغفل.

فصل/والكلام في تماثل النظر واختلافه كالكلام في العلم

فلما التضاد في الأنظار فغير واقع خلافاً لأبي علي.

ولا يصح منه إيجاده، فحينئذ لابد من اشتراط البنية.

تنبيه آخر:

في بيان وجه اشتراط هذه الشروط.

أما الأول: فلأن النظر فعل ولا يصح إلاَّ من قادر.

وأما الثاني: فلما قد تبين وصح من أن القاطع لايصح أن ينظر، فمن قطع على صحة شيء أو فساده لم يصح أن ينظر فيه.

وأما اشتراط حصول البنية: فلأنه لو لم يكن شرطاً وصح وجوده من دونها لزم صحة أن يفعل النظر في يده أو رجله فيجد النظر من تلك الناحية كما يجده من ناحية صدره ومعلوم خلافه، ووجه آخر يخص النظر الذي يولد العلم، وهو أنَّه لايولد إلاَّ في محله إذ لاجهة له، فكان يلزم لو وجد من دون بنية القلب أن يوجد العلم في محله ذلك، وقد تقرر أن العلم لا يصح وجوده في غير القلب أو ما يكون مبنياً كبنيته.

(**فصل: والكلام في تماثل النظر واختلافه كالكلام في العلم**). فيتماثل النظران باتحاد المتعلق والوجه والطريقة والوقت. ودليل تماثلهما: اشتراكهما في التعلق على أخص ما يمكن، والاشتراك فيه يكشف عن التماثل لأنَّه أخص ما ينبي عن صفة الذات، ويعرف اختلاف النظرين باختلال أحد هذه القيود.

قوله: (**خلافاً لأبي علي**).

اعلم أنَّه يذهب إلى أن النظرين في شيئين يتضادان سواء كان متعلقاهما ضدين أم لا، وإلى هذا ذهب أبو هاشم أولاً ثُمَّ رجع عنه.

لنا: أن شرط التضاد اتحاد المتعلق، وأن يكون التعلق متعاكساً، وتعاكسه مفقود هنا، واتحاد المتعلق يقتضي التماثل، فلما النظر في شيئين فلا نسلم لأبي علي امتناعه، وإن سلمناه فهو لأمر يرجع إلى الداعي لا للتضاد.

قوله: (**وأن يكون التعلق متعاكساً**). يعني كتعلق العلم بشيء والجهل به، فإن تعلقهما متعاكساً، فالعلم متعلق به على أنَّه موجود مثلاً، والجهل متعلق به على أنَّه ليس بموجود، فأما مع عدم اتحاد المتعلق فلا تضاد.

قوله: (**وتعاكسه مفقود ههنا**). يعني فإن النظرين إذا تعلقا بمتعلق واحد فتعلقهما غير متعاكس بل تعلق متماثل، مثاله النظر في العالم على سبيل الجملة، فإن أحد النظرين إذا تعلق به على أنَّه محدث فكذلك لا بد أن يكون تعلق الآخر إذا كان نظراً صحيحاً.

فإن قيل: فما قولكم إذا كان أحد النظرين صحيحاً والآخر فاسداً كالنظر في حدوث العالم والنظر في قدمه، فإن المتعلق واحد والتعلق متعاكس، لأن أحدهما تعلق به على أنَّه محدث، والآخر على أنَّه قديم، فقد حصل ما شرطتموه في التضاد من اتحاد المتعلق وتعاكسه، وحصل منهما أمارة التضاد من امتناع الاجتماع، فهلا منعتم من التضاد في الأنظار الصحيحة لا غير.

فالجواب: أن النظرين اللذين ذكرتهما لا يسلم امتناع اجتماعهما، فلو اعتقد مثلاً أحدنا قدم العالم وحدوثه صح منه النظر في القدم والحدوث، ولأنهما لو كانا ضدين لم يجز أن يحتاج أحدهما إلاَّ إلى ما يحتاج إليه الآخر، لأن ذلك من حكم الضدين، ومعلوم أن أحدهما يحتاج إلى اعتقاد القدم أو ظنه أو الشك فيه والآخر يحتاج إلى غير ذلك، وهو اعتقاد الحدوث أو ظنه أو الشك فيه.

قوله: (**واتحاد المتعلق يقتضي التماثل**).

يعني إذا لم يكن التعلق متعاكساً.

قوله: (**فلما النظر في شيئين فلا نسلم لأبي علي امتناعه**). وإذا لم يثبت له امتناعه لم يستقم له الاستدلال على التضاد.

فصل/والنظر يولد العلم خلافاً لأهل الحيرة

والقائلين بأن الأدلة متكافئة، وللقائلين بأنه لا طريق إلى علوم الدين إلا السمع، وللقائلين بأن الإسلام لم يرد إلا بالسيف /٢٥/ وأن النظر بدعة.

لنا: أن العلم يوجد بحسب النظر في الكمية والمطابقة، وأن العقلاء يفزعون إليه عند التباس الأمور، فزع من يعلم أنه موصل إلى العلم.

فإن قيل: هلا كان طريقاً إلى العلم لا مولداً له؟

قيل له: طريق العلم يتعلق بما يتعلق به العلم، كالإدراك، وهاهنا متعلق النظر الدليل، ومتعلق العلم المدلول.

فإن قيل: هلا كان داعياً إليه؟

واعلم أن أبا هاشم لما منع التضاد في الأنظار قال: تارة بجواز النظر في شيئين، وقال تارة بمنعه لفقد الدواعي إلى الجمع بينهما كما يمتنع فعل النظر مع كراهته لفقد الداعي لا لتضاد بينه وبين الكراهة، فقد جوز ابن متويه رحمه الله أن يكون امتناع ذلك لاعتقاد سابق من الناظر لتضاد النظرين فلا يروم الجمع بينهما، فلو رامه لوقع منه كما ينظر أحدنا بنظرين في خبر مخبرين أحدهما قال: إن في الطريق سبعاً، والثاني قال: لا شيء فيها. فإنه في حالة واحدة ينظر فيهما بنظرين.

(**فصل: والنظر يولد العلم خلافاً لأهل الحيرة**). القائلين بأن النظر يؤدي إلى الشك والحيرة واللبس، وللقائلين بأن أدلة أهل المذاهب المختلفة متكافئة، وللقائلين بأن الإسلام لم يرد إلاً بالسيف وأن النظر بدعة. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وأهل هذه المذاهب الثلاثة يقرب أن مذهبهم واحد وإن اختلفوا في التعليل، ويجمعهم القول بان النظر قبيح غير واجب. قال ابن متويه: فأما من يعتقد أن النظر يوقعه في حيرة وشبهة مع أن موضوعه في بديهة العقول أن تنكشف به لِلْمَرءِ الأمور الملتبسة فقد دفع ما يقتضيه عقل،ه وأنبأ عن نقيصته وجهله فلا وجه للاشتغال بكلامه.

قيل له: الداعي يختص شيئاً بعينه، والنظر ليس بأن يدعو إلى اعتقاد المدلول على صفة، أولى من غيرها، ولا يرد تذكر النظر؛ لأنه يدعونا إلى أن يصير مثل الصفة التي كنا عليها من قبل.

فإن قال: هلا كان شرطاً؟ قلنا: من حق الشرط المقارنة.

فإن قال: هو شرط اعتيادي يفعل الله العلم عنده كالحفظ عند الدرس كما يقوله بعض أهل المعارف.

قيل له: كان يجوز اختلاف العادة فيه كالحفظ.

فإن قالوا: الأسباب يصح مقارنتها للمسببات، ويؤثر في وقوعها فقط لا في وقوعها على وجه، وليس هذا حال النظر.

قلنا: أما الأول فلأن شرط النظر التجويز، وهو لا يقارن العلم.

وأما الثاني، فهو شيء اختص به النظر دون سائر الأسباب لقيام الدليل.

قوله: (**والنظر ليس بأن يدعو إلى اعتقاد المدلول على صفة أولى من غيرها**).

يعني وإنَّما الناظر مستكشف بالنظر عن حال ما ينظر فيه، ومما يُبين له أنَّه ليس بداع أن الداعي اعتقاد المرء أو علمه أو ظنه أن له في الشيء جلب نفع أو دفع ضرر، وليس هذا حال النظر.

قوله: (**ولا يرد تذكر النظر**).

يعني فيقال: قد جعلتموه داعياً مع أنَّه ليس بأن يدعو إلى شيء أولى من غيره.

قوله: (**حق الشرط المقارنة**).

يعني والنظر متقدم على العلم فلا يجعل شرطاً فيه، لأنَّه لا تأثير للشرط إلاَّ إذا قارن لا ما تقدم أو تأخر، وذلك ظاهر بيّن.

قوله: (**كان يجوز اختلاف العادة فيه كالحفظ**).

يعني فإن أحدنا قد يدرس فلا يحفظ، أو لا يحفظ إلاَّ بدرس كثير، والآخر قد يحفظ من أول وهلة لما كان حصول العلم عنده بالعادة بخلاف النظر فإن الناظِرَين إذا نظرا على الوجه

فإن قيل: قد يحصل العلم لأحد الناظرين قبل الآخر، وكذلك قد يحصل لأحدهما دون الآخر، ولو كان سبباً لحصل لهما على حد واحد.

قلنا: أما سرعة حصوله لأحدهما فمن حيث يتمكن من استحضار المقدمات قبل الآخر، فإن القلب خلق آلةً لذلك، والآلات تختلف في سرعة الفعل بها، وأما حصوله لأحدهما دون الآخر فمن حيث نظر على الوجه الصحيح.

شبهة القائلين بالحيرة أن الناس اختلفت اعتقاداتهم مع أن كلهم قد نظروا، بل الرجل الواحد قد يعتقد صحة مذهب بالنظر زماناً طويلاً، ثم يعتقد بطلانه بالنظر، وأن الحق غيره، ولو كان النظر يوصل إلى العلم لاتفقت الأناسي والأحوال فيه؛ لاتفاقها في سببه.

والجواب: أنا نعلم بالضرورة بعد الاختبار أنه موصل إلى العلم إذا وقع على الوجه الصحيح، فلا تقدح الشبهة في ذلك.

وبعد: فلم ندع في كل نظر أنه يوصل إلى العلم، وإنما يوصل إليه النظر الصحيح، فمن نظر على الوجه الصحيح حصل له العلم، فإن اعتقد خلافه من بعد فلشبهة تدعوه إلى فعل الجهل.

الصَّحيح واستحضرا مقدمات النظر على سواء ولّد نظرهما في الوقت الثاني.

قوله: (**فمن حيث يتمكن من استحضار المقدمات**).

مثال ما ذكره أن ينظر ناظران في إثبات الصانع فاهتدى أحدهما أولاً إلى النظر في ثبوت الأعراض ثُمَّ في حدوثها ثُمَّ في استحالة انفكاك الجسم عنها، ثُمَّ عرف حدوث الأجسام، ثُمَّ نظر في أن المحدث لابد له من محدث، ثُمَّ عرف حينئذ أن للعالم صانعاً فحصل له العلم في وقت يسير، والآخر لم يهتد إلى ترتيب المقدمات على الفور، وعرضت له مع ذلك وجوه اللبس ووردت عليه أنواع الشبه، فتأخر حصول العلم له عن حصوله للأول.

قوله: (**فمن حيث نظر على الوجه الصَّحيح**).

مثاله أن ينظر ناظران في العالم، فينظر أحدهما فيه على أنَّه محدث فيحصل له العلم بالصانع

وبعد: فاتفقنا على أن الإدراك طريق إلى العلم مع أنه قد يختلف الحال فيه لضروب من اللبس تعرض، وكذلك الحساب.

ثم يقال لهم: أبالضرورة علمتم أن النظر يؤدي إلى الحيرة، وهذه مكابرة، أم بالنظر علمتم ذلك، فقد بطل /٣٦/ مذهبكم.

شبهة أهل التكافي: أن كل أهل مذهب قد استدلوا بمثل دليل مخالفيهم، ورجح كل منهم مقالته بمثل ما رجح به خصمه، فلا مزية لدليل على ذلك.

والجواب: ما تقدم على أهل الشك. ثم يقال لهم: هذه الأدلة المتكافئة إما أن توصل كلها إلى العلم حتى تكون جميع المذاهب حقاً، وهذا باطل ظاهر الفساد؛ لأنه كيف يكون حقاً قول من يثبت الصانع وقول من ينفيه، وإما أن لا يوصل شيء منها إلى العلم، وفي هذا خروجها عن كونها أدلة فضلاً عن كونها متكافئة.

لكونه على الوجه الصحيح، والآخر اعتقد قدمه فنظر فلم يحصل له العلم لما نظر على الوجه الفاسد.

قوله: (**لضروب من اللبس تعرض**).

اعلم أن وجوه اللبس كثيرة فقد يلتبس المدرك للمجاورة، كما إذا وضع الزعفران في اللبن فاعتقد المدرك له أنَّه أصفر، وكمن يرى السراب مع ما فيه من الصقالة واللمع فيلتبس عليه بالماء، وكذلك التباس العنبة بالأجاصة ونحو ذلك من الغلط في المناظر.

قوله: (**وكذلك الحساب**).

يعني فقد يحتسب شخصان فيدعي كل واحد منهما في الحساب خلاف ما يدعيه الآخر، ويعتقد كل واحد منهما أنَّه المصيب، ثُمَّ ينكشف لأحدهما أن المصيب الآخر، وقد يتبين أنهما معاً مخطئان، ولم يقتض ذلك أن الحساب غير موصل إلى العلم، وكذلك الإدراك لا يدل الاختلاف بين المدركين على أنَّه ليس بطريق إلى العلم.

قوله: (**وفي هذا خروجها عن كونها أدلة فضلاً عن كونها متكافئة**).

وإما أن يوصل بعضها إلى العلم دون بعض، وهو المطلوب، لكنا نسمي الذي يوصل إلى العلم دليلاً والآخر شبهة.

وأما القائلون بأنه لا طريق إلى العلوم إلا السمع فيقال لهم: كيف تعلمون صحة السمع، ثم ما تريدون بالسمع؟ إن أردتم الكتاب والسنة والإجماع، فكلها تتضمن الحث على النظر والتفكر والمطالبة بالبراهين والذم على ترك ذلك.

يعني فلم سميتموها أدلة ووصفتموها بذلك مع أن الدليل ما أوصل إلى العلم.

قوله: (**وإما أن يوصل بعضها إلى العلم دون البعض**). في النسخة الَّتِي بخط المصنف: وإما أن يوصل بعضها إلى البعض. لكن لا يشتبه الحال في أنه إلى العلم، وأن ذلك من سهو القلم.

قوله: (**فكلها تتضمن الحث على النظر والتفكر**). يعني كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ...الآية﴾ [البقرة: ١٦٤]وقوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، [الأعراف: ١٨٥]ونحو ذلك من الآيات الشريفة الواردة في هذا المعنى، وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله ..»الخبر، وفي دعوى الإجماع مع استقرار خلاف هؤلاء الخصوم نظر، ولعله أراد إجماع من قبلهم.

قوله: (**والمطالبة بالبراهين**). كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [البقرة:١١١]، وقد ورد في القرآن الكريم المحاجة والمجادلة لأرباب الكفر، قال الحاكم: ألا ترى كيف جادلهم في البعث بقوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء:٥١] ونحوه، ثُمَّ حاجهم في الإرادة بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ الآية [الأنعام:١٤٨]، وحاجهم في الرؤية: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ﴾ الآية [النساء:١٥٣]، وحاجهم في النبوة بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ الآية [البقرة/ ٢٣]، وحاجهم في النسخ بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ الآية [البقرة:١٠٦]، وحاجهم في اللطف بقوله: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ﴾ الآية [الشورى:٢٧].

وإن أردتم بالسمع قول الإمام، فذلك الإمام إما أن يقول بالكتاب والسنة والعقل أم لا، إن قال بها فالكلام ما تقدم، وإن لم يقل بها فليس بإمام.

وروى الحاكم عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لله عباداً هم الخصماء للصادين عن الله يخاصمونهم بحجة الله، هم قادة الحق والدعاة إلى الله، والذابون عن حرمه، والقائمون بأمره أئمة الهدى ومصابيح الدجى»[1] الخبر بطوله.

وروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً: «إن لله عباداً من أمتي قوامين بحجة الله داعين إلى الله وإلى نفي التشبيه ونفي الظلم»... الخبر.

قال رحمه الله: وكلامات الصحابة وخوضهم في هذا الفن كثير، فإن عائشة[2] أنكرت قول من أثبت الرؤية واحتجت بالآية المعروفة، وخطاب علي عليه السلام من سمعه يحلف بالذي احتجب بسبع سموات، وسياتي ذكره.

قوله: (**إن قال بها فالكلام ما تقدم**).

يعني من أن فيها الحث على النظر والتفكر، ولابد من أن يعمل بما فيها مع القول بها.

قوله: (**وإن لم يقل بها فليس بإمام**).

يعني إن لم يقل بها بأن لا يعمل بما فيها، ولا يعترف بأنها حجة، ولا يقبل ما وردت به، بل أنكرها ورفضها فليس بإمام بل كافر لا محالة، وأيضاً فطريق الإمام السمع فإذا لم يقل به فما

---

(١) ـ تمامه «بهم نطق الكتاب وبه نطقوا، بهم قام الكتاب وبه قاموا، أولئك أحباء الله من خلقه والقائمون بأمره فمن اتبعهم سلم ومن خالفهم خسر وندم، أولئك تبنت لهم الجنة جنات الفردوس نزلا ...الآية »، أخرجه الحاكم الحسن بن كرامة الجشمي، ورواه الفقيه حميد في العمدة عن أبي سعيد اهـ

(٢) ـ عائشة بنت أبي بكر، زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تزوجها في السنة الثانية بعد الهجرة، وعقد بها قبل الهجرة في مكة، وهي بنت ست سنين، وبنا بها بالمدينة، وهي بنت تسع سنين، وتوفي عنها وهي بنت ثمان عشرة سنة وهي التي خرجت على أمير المؤمنين عليه السلام في معركة الجمل مع طلحة والزبير، وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أيتكن صاحبة الجمل الأدبب، فتنبحها كلاب الحوأب»، وفي رواية: «إياك أن تكونيها يا حميراء» فلما بلغت الحوأب سألت عنه، فقيل: الحوأب بالجيم، وكانت أول شهادة زور في الإسلام، وقتل في معركة الجمل ما يقرب من نيف وعشرين ألف من الفريقين وتوفيت سنة ثمان وخمسين عن خمس وستين. انظر لوامع الأنوار ج٣ / ٢٠٦.

ثم ما طريق الإمام إلى صحة ما يقوله؟

وأما القائلون بأن الإسلام لم يرد إلا بالسيف والنظر بدعة.

فيقال لهم: المعلوم ضرورة من دين النبي عليه وعلى آله الصلاة والسلام أنه كان يدعو إلى دينه بالقرآن المشتمل على أنواع الحجج والبراهين، والرد على أهل الكفر والبدع من أهل الكفر والشرك والمنكرين للقيامة والبعث والرسل، والآيات المتضمنة للحث على النظر في المخلوقات والذم على ترك ذلك أكثر من أن تحصى.

وقولهم: إن النظر بدعة مدفوع بما نعلمه ضرورة من الدين، ومن أحوال العقلاء والفزع إليه عند التباس الأمور.

شبهة للكل. قالوا: لو أوصل إلى العلم لما عدل أحد عنه.

الطريق إلى أنّه إمام.

قوله: **(والمنكرين للقيامة والبعث)**...إلى آخره.

اعلم أن من أبلغ الآيات الواردة في الرد على منكري الحشر والمعاد، قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾ [يس:٧٧] إلى آخر السورة. قال الإمام المؤيد برب العزة يحيى بن حمزة: فالله تعالى حكى في هذه الآية إنكار المنكرين للإعادة وقرر وجه شبههم وأجاب عن كل واحدة منها بوجه يخصه، وهي ثلاث:

الأولى: قولهم أن العظام الّتِي صارت رميمة كيف يمكن أن تصير حية، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ [يس:٧٨]، ثُمَّ لما حكى شبهتهم أجاب عنها: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس:٧٩]، وهذا هو الذي عليه تعويل المتكلمين من أن الإعادة مثل الإيجاد ابتداء وحكم الشيء حكم مثله، فلما كان قادراً على ذلك الإيجاد كان قادراً على الإعادة.

الثانية: لنفاة الحشر، وهي أن العظام والأبدان إذا صارت رميمة اختلطت الأجزاء بعضها ببعض، فحينئذ لا يمكن تميز أجزاء بدن عن بدن. وأجاب عنها بقوله: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ

....

عَلِيمٌ ﴾ [يس:٧٩]، وهو أن الله تعالى لما كان عالماً بكل المعلومات أمكنه تمييز أجزاء كل بدن لكل حيوان عن أجزاء بدن غيره، وأن ذلك إنَّما يتعذر على من لم يكن عالماً بكل المعلومات.

الثالثة: لمنكري المعاد، وهي مشهورة، وهي أن القول بالقيامة على ما جاءت به الأنبياء ونطقت به الشريعة محال، لأن ذلك يتضمن إعدام هذا العالم الذي نحن فيه وإيجاد عالم آخر، وذلك باطل لأصول كثيرة مقررة في كتبهم، وأجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بإلزام المنكرين كونه خالقاً لهذه السموات والأرض، ومتى سَلَّمَ الخصْمُ ذلك لزمه كونه سبحانه قادراً على إعدامها، لأن ما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في كل الأوقات، ويلزمه أيضاً تسليم كونه قادراً على إيجاد عالم آخر لأن القادر على الشيء يكون قادراً على مثله لامحالة، فظهر بما أشرنا إليه أنَّه سبحانه جمع في هذه الآيات بين الدليل على إثبات المعاد وبين إيراد شبههم، ثُمَّ سرد الجواب عليهم على أبلغ شيء وأحسنه.

قال عليه السلام: فأما الآيات الدالة على إثبات الصانع والنبوة والرد على منكريهما فأكثر من أن تحصى، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال: إن الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الأدلة، لأن الله تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بالجدل في قوله: ﴿ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾، [النحل:١٢٥].

وإذا ثبت هذا تقرر أن النهي عن الخوض في المعقولات ما كان مطلقاً، وإنَّما ورد عن تكثير الشبه وإيراد الضلالات، وهذا مما لانزاع فيه.

نكتة:

ذكر في السيرة النبوية أن سبب نزول هذه الآيات الشريفة الَّتِي منها: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ﴾ [يس:٨٧] أن أُبَي بن خلف مشى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعظم بالٍ قد ارْفَتَّ، فقال: يامحمد أنت تزعم أن الله يبعث هذا بعدما أرى ثُمَّ فته بيده ثُمَّ نفخه بالريح نحو رسول

والجواب: بل يعدل عنه إيثاراً للدعة أو تجويزاً للتقليد ونحو ذلك مما يصرف عن النظر، وكذلك يمكن الانصراف عن العلم الحاصل عنه للشبهة أو لاتباع الأسلاف والتعصب لهم، فتعرض عما يخالفهم

الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال عليه الصلاة والسلام: «نعم أنا أقول ذلك يبعثه الله وإياك بعدما تكون هكذا ثُمَّ يدخلك النار»[1]، ونزلت الآيات بعد ذلك.

قوله: (**أو تجويزاً للتقليد ونحو ذلك مما يصرف عن النظر**).

اعلم أن الأسباب الصارفة عن الخوض في هذا العلم والتشاغل بالنظر والتفكر كثيرة وقد ذكرها الحاكم، فمنها: ما ذكره المصنف من إيثار الدعة واللذة والتشاغل باللذات. قال الحاكم: وهذه عادة كثير من الناس، وذلك مما لايخفى فساده، لأن صلاح أمر الدنيا لايحصل مع تلك الآفات فكيف الثواب، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات»[2].

ومنها: التقليد وقد ذكره المصنف.

واعلم أن التقليد الذي يصرف عن النظر والتفكر والبحث والتأمل والعلاج السديد في إدراك الحق ووجدانه على ضربين، أحدهما: تقليد الآباء والنشو على مذهبهم وموافقة أهل بلده وجهته. قال الحاكم: لأنَّه إذا اعتاد ذلك واستمر عليه يتعذر عليه مفارقته، ولهذا قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف:٢٢].

وثانيهما: أن يشاهد أكثر الناس على مذهب فيعتقد أنَّه الحق لذهاب الأكثر إليه فيستكفي بذلك عن النظر المستلزم للمشقة ولاينظر إلى قوله تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٧٥] ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾ [الأنعام:١١٦] ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ

---

(١) ـ ذكره في الكشاف في تفسير سورة يس اهـ

(٢) ـ في الجامع الصغير بهذا اللفظ أحمد ومسلم والترمذي عن أنس ومسلم عن أبي هريرة، وأحمد في الزهد عن ابن مسعود موقوفاً، قال الشارح المناوي: ورواه البخاري اهـ

وإن قاد إليه النظر كما هو حال كثير من المخالفين، أو لاتباع مذهب يستفيد به رئاسة ويصير به قدوة، وإن كان باطلاً.

فصل/إذا ثبت أن النظر يولد العلم فهو لا يولد غيره.

وقال القاضي وغيره: إن النظر في الإمارات يولد الظن، وإن النظر في المقدمات المعتقدة المطابقة غير المعلومة تولد اعتقاداً غير علم.

ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ:١٣]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام: (الحق لا يعرف بالرجال) الخبر.

ومنها: أن النظر في الأدلة والخوض في ذلك قد يؤدي إلى زندقة وفساد في الدين، فيجعل ذلك سبباً للامتناع عنه. قال الحاكم على ما يعتقده بعض المتفقهة: وهذا غلط فاحش، لأنَّه لو كان كذلك لكان الله تعالى لا يدعو عباده إلى النظر.

ومنها: أن يكون له رئاسة أو يؤمل ذلك وخاف فوته إن تشاغل بالنظر، وخاض في الكلام فيعدل عنه إلى غيره من العلوم والآداب. قال الحاكم: وهذه آفة أكثر المتفقهة، لأنهم يؤملون نيل رئاسة يخافون فوتها إن خاضوا في الكلام، ولذلك ترى كثيراً منهم يعدل عنه مع البصيرة بأنه واجب حتَّى يتعلم سراً ويظهر خلافه جهراً، وما عليه أصحاب الحديث من أنهم لو خاضوا في علم الكلام لفارقوا طريقة السلف، ولذلك تراهم يحتجون بقول فلان وفلان ويعدلون عن الحجج.

قوله: (**ويصير به قدوة وإن كان باطلاً**).

روي عن الأشعري أنَّه قال: أحب إليَّ أن أكون رأساً في الباطل ولا أكون ذنباً في الحق. أو كما قال.

(**فصل: إذا ثبت أن النظر يولد العلم فهو لا يولد غيره، وقال القاضي وغيره: إن النظر في الأمارات يولد الظن**).

هذه رواية المصنف عن القاضي، وروى ابن الملاحمي عنه في (الفائق) أن النظر في الأمارات

لنا: أنا نعلم حسن جميع الأنظار لعلمنا بحسن الإقدام عليها على الإطلاق، فلو كانت تولد الاعتقادات /٢٧/ والظنون ومعلوم أن فيها ما هو قبيح لما حسنت الأنظار على الإطلاق؛

لا يولد الظن وإنَّما يختاره الناظر عنده كقول الجمهور.

قال ابن متويه رَحِمَهُ اللهُ: النظر في الأمارات إنَّما يختار عنده غالب الظن سواء كان نظرا في أمور الدين أو مصالح الدنيا والآراء في الحروب وغير ذلك، فلا يولد النظر الظن، وإنَّما يذكر المرء به الأمارة الَّتِي قد ذهل عنها حتَّى لو كان ذاكرا لها لم يحتج إلى النظر، فصار للنظر في الأمارة حظان أحدهما ذكرها إذا كان ذاهلاً عنها، وثانيهما أن يعرفها أمارة إذا كان قد عرف ذاتها، وعلى كل حال فتوليده للظن محال، لأنا نجد العارفين بالأمارة الواحدة ووجه كونها أمارة يختلف حالها عند النظر فيها في حصول غالب الظن ولو كان سبباً لم يجز أن يختلف انتهى.

قوله: (**وإن النظر في المقدمات المعتقدة المطابقة**)... إلى آخره.

مثاله: أن يعتقد أحدنا أن العالم محدث، وأن المحدث لابد له من محدث تقليداً لا عن يقين، ثُمَّ ينظر في هاتين المقدمتين فإن القاضي يذهب إلى أنَّه يولد له اعتقاداً بأن لها محدثاً ويكون مطابقاً غير علم أيضاً.

وقال الجمهور: بل يدعوه نظره في المقدمتين إلى فعل اعتقاد لا أن ثَمَّ توليداً.

قوله: (**لنا أنا نعلم حسن جميع الأنظار**).

وفي الإطلاق نظر، لأن الخلاف فيه كالخلاف في العلم، وقد قال الحاكم: فأما النظر فيجوز أن يقبح إذا لم يكن فيه نفع فيكون عبثاً، أو ينظر في الدليل ليقف عليه ويطعن فيه، وبالجملة فالخلاف في قبحه والنزاع في ذلك كما تقدم في العلم.

واعلم أنَّه إذا جعل الأنظار حسنة فالمراد الأنظار على الوجوه الصحيحة، أمَّا في الأدلة أو الأمارات الصحيحة، فأما الأنظار على الوجوه الفاسدة فلا.

قوله: (**ومعلوم أن فيها ما هو قبيح**).

لأن قبح المسبب يقتضي قبح السبب.

فإن قيل: أن في الأنظار ما هو قبيح كالنظر في الشبه للتلبيس وفي السحر للعمل به، ونحو ذلك. قلنا: قد قال به الشيخ أبو القاسم[1] وأبو علي، وليس بصحيح لما تقدم، وإنما يقبح القصد المقترن به.

يعني الاعتقادات الَّتِي ليست بعلوم والظنون، أما الاعتقادات فالقبيح منها ما كان معتقده لا على ما تناوله ولا كلام فيه، وظاهر كلام أصحابنا أنَّه لا يحسن الإقدام على شيء منها سواء كانت مطابقة أم لا. قالوا: لأنها لا تخلو إما أن يكون معتقدها لا على ما تناولته فهي جهالات، وكل جهل قبيح ولا يجوز الإقدام على القبيح، وإما أن تكون مطابقة فهو لا يأمن كونها جهالات، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً في القبح كالإقدام على الجهل.

قوله: (**لأن قبح المسبب يقتضي قبح السبب**).

الوجه في ذلك إنَّما أدَّى إلى القبيح فهو قبيح لا محالة، ولا أبلغ من تأدية السبب فإنه موجب، وقد ذكر المصنف في المتولدات أن المسبب إذا كان كبيراً فسببه كبير.

فإن قيل: قد يكون المسبب قبيحاً والسبب حسن كمن يرمي ويقصد برميه كافراً فيصيب مسلماً، فالإصابة الَّتِي هي المسبب قبيحة والرمي الذي هو السبب حسن.

---

(١) ـ قال أبو رشيد في مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين: مسألة في أن المعرفة بالله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز أن تكون معصية، قال أبو القاسم في الأسماء والأحكام من عيون المسائل: لو أن رجلاً ممن عادى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكر في نفسه فقال: لأنظرن في أمره صلى الله عليه وآله وسلم نظراً صحيحاً سليماً من الآفات، فإن أفضى النظر إلى أنه محق كنت لوجوه المطاعن عليه أعرف وعلى التحرز منه والتمويه في معناه أقوى، وإن أفضى النظر إلى أنه مبطل وحاشاه من ذلك حصلت على الراحة منه وتبينت خوا قوله، فنظر فأداه النظر إلى المعرفة بالله ويصدق رسوله صلى الله عليه وآله وسلم لكانت معرفته معصية والمعصية لا تكون إيماناً، وقد اختلف العلماء في النظر إذا قصد الناظر وجهاً قبيحاً، فعند أبي الهذيل وأبي هاشم أنه وإن طلب بالنظر ما قلناه فالنظر حسن والطلب قبيح، لأن الطلب عندهما قصد القبيح لا يؤثر في حال النظر كما لو قصد بما صفته الظلم وجهاً حسناً لم يؤثر ذلك في حاله، ولو قصد برد الوديعة الخديعة لم يخرجه عن صفته التي له، وعند شيخنا أبي علي أن النظر يقبح إذا طلب الناظر به الوصول إلى أمر فقال: إن السبب إذا قبح قبح مسببه، وإذا حسن حسن مسببه، ومتى عري النظر عن هذا القصد حسن، إلى أن قال: وكان أبو هاشم يذهب إلى أن النظر كله حسن، وأنه لا يقبح منه شيء، وكان يقول في العلم مثل ذلك، وأبو علي يجوز أن يكون في العلم ما يقبح إذا كان مفسدة.. إلخ اهـ (ص/٣١٥، ٣١٦). تمت.

وأما العلم الحاصل عند النظر في تبين مراد الغير فهو ضروري بالعادة. وأما الجهل الحاصل عند النظر في الشبه فهو مبتدأ باختيار الناظر تدعوه الشبه إلى ذلك؛ لأنه لا تعلق للشبهة، فيولد النظر فيها الجهل.

قلنا: أما على مذهب الشيخين فعندهما أن هذا يجري مجرى فعل الساهي وفعل الساهي عندهما غير قبيح لأنهما يشترطان القصد، وأما على مذهب الجمهور فيقولون إن المسبب القبيح متى خطر ببال الفاعل صار السبب أيضاً قبيحاً، فلو أن الرامي خطر له هذا الخاطر لقبح منه الرمي، ولما لم يخطر له بل كان غالب ظنه أنه يصيب الكافر دون غيره لم يقبح.

قوله: (**فأما العلم الحاصل عند النظر في تبين مراد الغير فهو ضروري بالعادة**).

لما بين توليد النظر للعلم، وأنه لا يولد غيره من جهل ولا ظن ولا غيرهما أراد أن يبين أن من الأنظار ما يحصل عنده العلم وليس بمولد له، وهو النظر في تبين مراد الغير بكلامه، فلا يتوهم أنَّه إذا تكلم ونظر أحدنا وفكر في مراده، ثم علم مراده أن العلم متولد عن نظره فإنه ضروري بالعادة، ودليل كونه ضرورياً حصول علامة الضروري فيه من عدم انتفائه بالشك والشبهة، ودليل كونه بالعادة أن أحدنا قد ينظر في تبين مراد الغير فيعلمه وقد لا يعلمه، ولو كان متولداً عنه لتولد عنه على سبيل الاستمرار، ألا ترى أن النظر في الدلالة لما كان مولداً للعلم إذا وقع على الوجه الصَّحيح ولده على سبيل الاستمرار، وقد ذكر ابن متويه رحمه الله في تذكرته كون هذا العلم ليس عن هذا النظر. ويمكن أن يقال: إن هذا من المصنف جواب عن سؤال مقدر، تقريره أن النظر في تبين مراد الغير بكلامه بعد سماعه يحصل عنه العلم ويولده مع أن كلامه غير دليل على مراده لانتفاء الحكمة، إذ لا يقطع بأنه أظهر ما في نفسه ولم يلتبس إلاَّ إذا كان معصوماً، ولكن كلامه أمارة فقد بان أن النظر في الأمارة يولد العلم، وإذا كان كذلك فأولى أن يولد النظر فيها الظن، ويكون تقرير الجواب أن هذا العلم غير متولد عن النظر في كلامه فلا يلزمنا ما قلتم وإنَّما هو ضروري.

قوله: (**لأنَّه لا تعلق للشبهة**).

يوضحه أن النظر في الدليل قد لا يولده، بأن لا يكون عالماً بوجه دلالته مع أن لـه علقـة بالمدلول، فأولى في النظر في الشبهة؛ ولأن النظر في الشبهة لو ولد الجهل للزم إذا نظرنـا في شبهة الخصم من الوجه الذي كانت له شبهة أن يولد الجهل لنا لولا أنه بالـداعي، وأن مـا يدعو زيداً يجوز أن لا يدعو عمراً.

يعني مع أنَّه لايولد النظر في شيء العلم بغيره، ولا الإعتقاد إلاَّ إذا كان بين ما تعلق به النظـر وبين ما ولد العلم به أو الاعتقاد تعلق، وإلاَّ لم يكن بأن يولـد العلـم بـه أو الاعتقـاد أولى مـن غيره، ولاتعلق بين الشبهة وما ولد النظر فيها الجهل به، إذ لو كان لهـا تعلـق كانـت دلـيلاً ولم تكن شبهة، وسيأتي بيان التعلقات المذكورة بين الدليل والمدلول، ووجه اشتراطها إن شـاء الله تعالى.

قوله: (**بأن لا يكون عالماً بوجه دلالته**).

مثاله: من نظر في العالم من حيث وجوده من دون أن ينظر في وجه دلالته وهي الحدوث.

قوله: (**فأولى في النظر في الشبهة**).

يعني لأن الدليل إذا كان حيث نظر فيه ولم ينظر في وجه دلالته لايولد العلم، مـع أن التعلـق بينه وبين المدلول ثابت في نفس الأمر فأولى في الشبهة، إذ لاتعلق لها معلوم ولا ثابت في نفـس الأمر ولاوجه دلالة.

قوله: (**من الوجه الذي كانت له شبهة أن يولد الجهل لنا**).

مثاله: إذا نظرنا في شبهة المجبرة وقولهم قد ثبت أن اللون والجسم اشتركا في صـحة الرؤيـة لهما، فلا بد من أمر يشتركان فيه لأجله اشتركا في صحة الرؤية، وليس إلاَّ الوجود فيلزم مثلـه في حقه تعالى، فمن المعلوم أنا إذا نظرنا فيها لم يولد لنا اعتقاد أنَّه تعالى يرى.

واعلـم أن هذا وجه أبرزه الشيخ أبو عبدالله للشيخ أبي علي بن خلاد فارتضاه وقرره، وعليـه سؤالات واردة متعددة مبسوطة في (التذكرة) ولاحاجة إلى تعديدها، إذ هي غير قادحـة بـل مدفوعة، وإنَّما لزم ما ذكره رحمه الله، لأن من حق السبب ألا يختلف توليده بحسب اختلاف

وقريب من هذا الكلام في الظن الحاصل عند النظر في الأمارة.

فصل/وإنما يولد العلم إذا وقع في دليل أو طريقة نظر

مثل الأول: أن ينظر في ذات فيحصل له العلم بذات أخرى، أو في صفة لذات، فيحصل له العلم بصفة لذات أخرى.

الفاعلين له.

فإن قيل: فيلزمكم إذا نظر الخصم في دليلكم على الوجه الذي يدل أن يحصل له العلم متولداً عن ذلك النظر.

قلنا: إذا نظر بعين الإنصاف ولم يكابر حكم عقله ولّد ذلك النظر له العلم، ونحن نلتزمه ولا نأباه.

قوله: (**وقريب من هذا الكلام في الظن**).

يعني في أنّه كان يلزم فيمن نظر في الأمارة الَّتِي حصل بالنظر فيها الظن لواحد معين أن يحصل له الظن إذا كان ذلك على سبيل التوليد، لأن الأسباب لا يختلف توليدها على ما تقدم آنفاً، ومعلوم أنّه قد يحصل الظن لناظر في أمارة ولا يحصل لآخر، دليله المسائل الاجتهادية ونحوها، فدل على أن حصول الظن بدعاء الداعي، وإنَّما جعله قريباً من الأول ولم يجعله مثله لأن الحال في الأمارة أخفى من الشبهة، فقلّ من ينظر في الأمارة الصحيحة فلا يحصل له الظن بخلاف الشبهة، فإن الذي ذكر فيها في غاية التجلي، والله أعلم.

(**فصل: وإنّما يولد العلم إذا وقع في دليل أو طريقة نظر**).

قوله: (**أن ينظر في ذات فيحصل له العلم بذات أخرى**).

يعني كأن ينظر في العالم فيحصل له العلم بالصانع، وإن كان النظر في الحقيقة هو في الحدوث على ما سيأتي ففيه نظر.

قوله: (**أو في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة لذات أخرى**).

ومثال الثاني: أن ينظر في صفة لذات فيحصل له العلم بصفة أخرى لتلك الذات.

فصل/وشروط توليده للعلم

أن يكون الناظر عاقلاً،

مثاله: النظر في كوننا قادرين عند صحة الفعل، فإنه يحصل عنه العلم بكونه تعالى قادراً.

قوله: (**أن ينظر في صفة ذات فيحصل له العلم بصفة أخرى لتلك الذات**).

مثاله: النظر في كونه تعالى قادراً فإنه يولد العلم بكونه حياً.

وعقد الأول أن نقول: الدليل ما أمكن بالنظر فيه أو في صفته أو حكمه التوصل إلى العلم بغيره أو بصفة أو حكم لغيره، وقد شمل هذا العقد النظر في حكم لذات فيوصل إلى العلم بذات أو حكم أو صفة لذات أخرى، والنظر في ذات فيوصل إلى العلم بصفة أو حكم لذات.

وعقد الثاني: هو ما كان النظر فيه لايفضي إلى العلم بغير المنظور فيه، بل إلى العلم به إما على حال أو حكم، وقد دخل فيه النظر في حكم لذات ليتوصل به إلى العلم بحكم لها أو صفة، والنظر في صفة لها ليتوصل به إلى العلم بحكم، وإنّما حصر توليد النظر للعلم على تعلقه بدليل أو طريقة نظر، لأنّه لا يمكن النظر في غيرهما، إذ لا يخرج النظر عن تعلقه بذات أو بذات على صفة أو بذات على حكم.

(**فصل: وشروط توليده للعلم أن يكون الناظر عاقلاً**).

قد تقدم الكلام على شروط وجوده، وهذا هو الكلام في شروط توليده للعلم، فأما وجوده فلا يتوقف على هذه الشروط، وقد تقدم بيان معنى العقل، وأما وجه اشتراطه في توليد النظر للعلم فما علمناه من أن الصبيان والمجانين وإن وجد النظر من جهتهم فإنه لايولد العلم، ولا وجه لذلك إلاّ اختلال هذا الشرط في حقهم وهو العقل.

وفيه سؤال: وهو أن يقال: إنّما لم يولد نظرهم العلم لأن من حق الناظر أن يعلم الدليل

وأن يكون عالماً بالدليل، أي بنفس الدليل لا بكونه دليلاً؛ لأن ذلك يتأخر عن العلم المتأخر عن النظر، وأن يكون عالماً بوجه دلالة الدليل، فإن الملحد يعلم الأجسام وينظر فيها ولا يحصل له العلم بالصانع لما لم يعلم وجه دلالتها، وهو الحدوث.

ووجه دلالته وذلك لايتأتى منهم، فلاختلال غير العقل من الشروط لم يولد نظرهم العلم لعدم العقل.

ويمكن الجواب من وجهين أحدهما: أن العلم بالدليل ووجه دلالته إذا كان ضرورياً صح حصوله لهم، فكان يلزم إذا نظروا مع حصول العلم بالدليل ووجه دلالته أن يولد نظرهم العلم، ومعلوم خلافه.

الوجه الثاني: أنَّه إذا تعذر توليد نظرهم العلم لعدم علمهم الاستدلالي بالدليل ووجه دلالته فإنما عدموا العلم بذلك، وتعذر التوصل عليهم إليه بالاستدلال لعدم العقل، فيكون عدم توليد نظرهم العلم لاختلال العقل، وإن كان بواسطة تعذر العلم بالدليل ووجه دلالته.

قوله: (**وأن يكون عالماً بالدليل**).

ووجه اشتراطه ما تقدم من أن اعتقاده الذي ليس بعلم لا يكفي في توليد النظر، وأنه لا يتولد عنه اعتقاد ليس بعلم فضلاً عن أن يولد العلم.

قوله: (**لأن ذلك يتأخر عن العلم المتأخر عن النظر**).

أي علمه بأن الذي نظر فيه دليل يتأخر عن علمه بالمدلول، وذلك لأن الدليل ما يوصل صحيح النظر فيه إلى العلم، ولايعلم أنَّه دليل يوصل النظر فيه إلى العلم بالمدلول إلاَّ عقيب العلم بالمدلول الحاصل عن النظر فيه، فإذا علم المدلول علم أنَّه دليل لحصول حقيقة الدليل فيه، وهو إيصال النظر فيه إلى العلم.

قوله: (**وأن يكون عالماً بوجه دلالة الدليل**).

ومن هاهنا استد على الجبرة باب الاستدلال بخطاب الله تعالى لما جهلوا وجه دلالتــه، وهــو صدوره عن عدل حكيم.

فصل/والنظر في الفرع يتوقف في توليده للعلم على النظر في الأصل

وتوليده للعلم إذا كان الأصل نظرياً كالنظر في حدوث الأعراض، فإن توليده للعلم يقف على توليد النظر في إثباتها للعلم.

وجه اشتراطه أن وجه الدلالة هو التعلق بين الدليل والمدلول والرابط بيـنهما، فلـو لم يعلمـه الناظر لم يعلم العلقة بين الدليل والمدلول ولا الرابط بينهما، فلم يكـن نظـره بـأن يولـد العلـم أولى من ألاَّ يولده وقد أوضحه في متن الكتاب.

قوله: (**لما جهلوا وجه دلالته وهو صدوره عن عدل حكيم**).

إنَّما كان وجه دلالته صدوره عن عدل حكيم لأنا مالم نقطع على عدلـه تعـالى لم نقطـع عـلى عدم وقوع الكذب، ومالم نقطع على عدم وقوع الكذب لم نعلم صدق مـا فيـه مـن الأخبـار، وكذلك فمع عدم العلم بالعدل لا يأمن أن يأمر بالقبيح وينهى عـن الواجـب، فـلا يقـع لنـا العلم بأن ما أمر به واجب أو مندوب، وأن ما نهـى عنـه قبـيح أو مكـروه، إلاَّ أنهـم يجعلـون الوجوب والقبح لأجل الأمر والنَّهي فلا يرد عليهم هذا، وإنَّما يتوجه على قاعدة أهل العدل، وتفصيل الكلام في ذلك مختص بباب العدل.

(**فصل:** قوله: (**والنظر في الفرع يتوقف في توليده للعلم على النظر في الأصــل وتوليــده للعلم إذا كان الأصل نظرياً**).

اعلم أن قوله: يتوقف في توليده للعلم، احتراز من إمكانه في نفسه فإنه يمكن حصول النظر في الفرع وإن لم يكن قد نظر في الأصل ولا ولد نظره فيـه العلـم إذا كـان نظريـاً، بـأن يعتقـده اعتقاداً غير علم لكنه إذا اعتقده كذلك لم يولد نظره في الفرع العلم، لأنَّه لا يجوز العلم بالفرع إلاَّ مع العلم بالأصل، ولا يكفي اعتقاده مالم يكن علماً، وإن أمكن حصـول النظـر في الفـرع لمجرد اعتقاد الأصل، فتبين أن هذا الشرط شرط في توليده للعلم لا في حصوله فهو ممكن من

فصل

وإذا نظر أحدنا فعلم ثم طرت شبهة فزال العلم، فإنه إذا حل الشبهة لم يحتج إلى تجديد النظر، بل يكفي تذكره كالنائم؛ لاستوائهما في زوال العلم.

دون هذا الشرط.

وقوله: (**إذا كان الأصل نظرياً**).

احتراز عن أن يكون العلم بالأصل ضرورياً، فإن النظر في الدليل الموصل إلى العلم بالفرع حينئذ لا يتوقف على نظر في دليل موصل إلى العلم بالأصل، فإن الأصل لا يحتاج إلى نظر في العلم به، بل لايتأتى النظر فيه إذ هو معلوم، ومعنى كون النظر في الأصل أصلاً أنَّه يجب تقدمه على النظر في الفرع، وقد منع أبو هاشم من ترتب بعض الأنظار على بعض، وقال بأنه يصح الابتداء بأي نظر شاء إلاَّ أنَّه وإن صح الابتداء به فلا يولد العلم، ولم يجعل المتوقف إلاَّ ما يولد العلم والله أعلم.

(**فصل:** قوله: (**وإذا نظر أحدنا فعلم ثُمَّ طرت شبهة فزال العلم فإنه إذا حل الشبهة لم يحتج إلى تجديد النظر بل يكفي تذكره كالنائم لاستوائهما في زوال العلم**).

اعلم أنَّه لافرق بين أن يحل الشبهة أو يحلها غيره أو يهملها فلا يعتبرها فلا تدعوه إلى فعل الجهل، وقد أجاز ابن متويه عند زوال الشبهة أن يحصل له العلم بالتذكر وبالنظر المستأنف، إلاَّ أنَّه رجح ما اختاره المصنف من حصوله بالتذكر، وحكاه الحاكم عن أبي رشيد، وحكى عن أبي هاشم والقاضي وهو الذي صححه القول بأنه يجب استئناف النظر ليحصل العلم، واحتج بأن الشبهة لإزالتها العلم بالدليل أو بالوجه في دلالته قد أزالت العلم بالمدلول، وبزوال الشبهة لا يعود العلم فوجب أن يستأنف النظر حتَّى يحصل عالماً، لكن هذا النظر لايطول لما تقدم من الممارسة والاختبار، والصحيح أنَّه لافرق بين هذا وبين النائم، ولم يوجب الخصم بزوال الشبهة عود العلم بل قال: إذا تذكر النظر فعل العلم ولا مانع من ذلك.

فصل

وإذا نظر أحدنا فعلم المدلول ثم سهى عن الدليل ووجه دلالته فهل يستمر كونه عالماً أم لا. فمن لا يقول ببقاء العلوم يذهب إلى أنه يتذكر النظر ويفعل العلم /٢٨/ حالاً فحالاً، والقائلون ببقائها اختلفوا، فقال أبو علي ببقاء المكتسب إذا مُنع صاحبه من فعل ضده كما قاله في جواز خلو القدرة عن الفعل عند حصول منع، فإن لم يمنع فغير باقٍ، وإنما يجدده حالاً بعد حال.

(**فصل:** قوله: (**وإذا نظر أحدنا فعلم المدلول ثُمَّ سهى عن الدليل ووجه دلالته فهل يستمر كونه عالما أو لا؟**).

اعلم أولاً أنَّه لا فرق بين أن يسهو عن الدليل ووجه دلالته، وبين أن يسهو عن وجه الدلالة فقط، فسهوه عن وجه الدلالة كافٍ ولا يفيد علمه بنفس الدليل.

قوله: (**يتذكر النظر فيفعل العلم حالاً فحالاً**).

أي يتذكر أنَّه قد كان نظر واستدل من قبل وإن لم يعلم الدليل الذي نظر فيه فذكره على سبيل الجملة أنَّه قد كان نظر كافٍ.

قوله: (**فقال أبو علي ببقاء المكتسب إذا منع صاحبه من فعل ضده**).

اعلم أن أبا علي يقول بوجوب تجديد المكتسب حالاً فحالاً وعدم بقائه لقوله بأنه لا يجوز الخلو من الأخذ والترك، ولكن إذا مُنِع من فعل ضد العلم الذي هو الجهل فقد صار ممنوعاً من تجديد العلم، لأن المنع عن الشيء عنده منع عن ضده، ويجوز عنده حينئذ خلو القادر عن الأخذ والترك لأجل المنع، وإذا كان ممنوعاً من فعل العلم استمر عليه وبقي لأنَّه لا مانع من بقائه حينئذ ويجب بقاؤه عنده، لأن المحل لا يخلو مما يحتمله أو من ضده على ما يذهب إليه وهو مما يبقى في جنسه عنده، ومما يحتمله المحل الذي هو القلب هو وضده فلا يخلو منه أو من ضده، وهو ممنوع من فعل ضده فيبقى هو بنفسه.

وقال أبو هاشم: لا يبقى العلم والحال هذه؛ لأن العلم بالدليل ووجه دلالته أصل للعلم بالمدلول، فإذا زال زال كالعلم بالحال مع العلم بالذات.

قلنا: ولأنه متى شك في الدليل ووجه دلالته زال العلم بالمدلول اتفاقاً، فكذلك إذا سهى عنه لاستوائهما في عدم العلم.

وقال أبو عبد الله يبقى من غير فصل، واستدل بأن أحدهما إذا دهمه حادث عظيم فإنه يفشل ويذهل عن الدليل ووجه دلالته، ولا يزول عنه العلم بالتوحيد والعدل.

والجواب: لا نسلمه، بل هو عالم بالدليل، ولكن لا يعلم أنه عالم لأجل ما دهمه.

قوله: (**ولأنه متى شك في الدليل ووجه دلالته**).

مثال شكه في الدليل أن يشك في صحة الفعل من القادر فإنه يزول علمه بكونه قادراً لَمَّا شكّ في الدليل، وهو صحة الفعل.

ومثال شكه في وجه دلالته أن يشك في تعذر الفعل على العاجز، لأن وجه دلالة صحة الفعل على كون القادر قادراً تعذره على من ليس بقادر.

قوله: (**لاستوائهما في عدم العلم**).

أي لاستواء الساهي والشاك المذكورين في عدم العلم بالدليل ووجه دلالته.

قوله: (**وقال أبو عبدالله: يبقى من غير فصل**).أي يبقى العلم بالمدلول من غير فصل بين أن يكون عالماً بالدليل ووجه دلالته أو ساهياً عن ذلك.

قوله: (**ولكن لايعلم أنَّه عالم به**) أي أنَّه عالم بالدليل.

قال ابن متويه: كما أن من يدرك مدركاً عند الاشتغال العظيم فإنه يعلمه عند أن يدركه، ولايعلم أنَّه عالم به، والحافظ لكتاب الله تعالى لايعلم أنَّه عالم بترتيب الآي ونحو ذلك، وإذا أخذ في القرآن علم أنَّه عالم. إذا عرفت هذا تبين لك أن العلم لو كان باقياً كان الصَّحيح ما يقوله أبو هاشم من أنَّه يزول عند السهو عن الدليل ووجه دلالته.

فصل/ومتى نظر في دليل فعلم لم يجب عليه من جهة العقل أن ينظر في دليل آخر خلافاً لقوم

فأما الحسن فيحسن لأنه قد يرد شبهة على أحد الدليلين، فيستعين بالآخر على حلها وعلى تجديد العلم، وكذلك يجوز أن يجب بالسمع النظر في كل دليل لجواز أن يكون ذلك لطفاً.

فصل: قوله: (**ومتى نظر في دليل لم يجب عليه من جهة العقل أن ينظر في دليل آخر**).

الوجه في ذلك أن النظر لا يجب لأمر يرجع إليه، وإنَّما يجب للايصال إلى العلم أو الظن إذا كان الواجب النظر في الأمارة وإذا كان المقصود هو العلم ولم يجب علينا النظر إلاَّ ليتوصل به إليه، وكان العلم قد حصل لنا بدليل فلا وجه يقتضي وجوب النظر في الدليل الآخر، إلاَّ أنَّه يحسن لما ذكره فإنه إذا طرت شبهة تقدح في دليله ومعه دليل آخر لم يزل علمه بالمدلول بل يجدده لما قد علمه من صحة الدليل الآخر، وإذا لم يكن قد نظر فيه ولم يعرف من الأدلة إلاَّ دليلاً واحداً زال العلم بالكلية عند ورود شبهة قادحة، وكذلك فقد يستعين به كما ذكره، ولهذا فإن كثيراً ما يجري ذلك إذا ورد سؤال على بعض الأدلة. ويقول أصحابنا: ليس هذا بانتقال وإنَّما هو استعانة ببعض ما يذكر في دليل آخر.

قوله: (**ويجوز أن يجب بالسمع لجواز أن يكون ذلك لطفاً**).

يعني وإذا علم تعالى أنا إذا نظرنا في دليل آخر كان مقرباً لنا إلى فعل واجب أو ترك قبيح أوْجَبه علينا، إذ قد حصل وجه الوجوب وكان واجباً شرعياً، وذلك داخل في الإمكان، ولايقال: إذا كان كذلك فهلا عرَّف كونه لطفاً بالعقل لأن العقل قد لا يهتدي إلى تعيين الألطاف كالواجبات الشرعيات فلا يلزم ذلك.

فصل/والنظر في معرفة الله تعالى واجب

خلافاً لأهل المعارف، وأهل التقليد، وأهل الشك، وأهل التكافي، وأهل السمع، وأهل الظن، وأهل البدعة، وتقدم إفساد قول الجميع.

ولنا في وجوب النظر دليلان:

أحدهما: أن معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف من غير شرط، وهي لا تحصل إلا بالنظر، وما لا يحصل الواجب الذي هذه صفته إلا به يجب كوجوبه، فهذه أصول ثلاثة.

(**فصل**: قوله: (**والنظر في معرفة الله واجب**). أي النظر الموجب لمعرفة الله.

قوله: (**خلافاً لأهل المعارف**).

في الإطلاق نظر، لأن من أهل المعارف من قال بوجوبه لأنه شرط اعتيادي، أجرى الله العادة بأن لايفعل المعرفة إلاَّ عنده فوجب لأجل ذلك على ما تقدم.

قوله: (**وأهل التقليد وأهل الشك**)....إلى آخره.

أهل التقليد المجيزون له، وأهل الشك القائلون بأن النظر يؤدي إلى الشك والحيرة، وأهل التكافئ ـ والصواب فيه التكافؤ ـ القائلون بأن الأدلة متكافئة، وأهل السمع القائلون بأنه لاطريق إلى العلوم الدينية إلاَّ السمع، وأهل الظن الذين أبطل مذهبهم ولم يتقدم له حكاية، وأهل البدعة القائلون بأن الإسلام لم يرد إلاَّ بالسيف وأن النظر بدعة.

قوله: (**ولنا في النظر دليلان**) ـ أي ولنا على وجوبه ـ الأول منهما: يسمى دليل المعرفة. والثاني دليل الخوف، وهو معتمد المتقدمين. والأول ذكره المتأخرون.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وهما معتمدان جيدان يرجعان إلى أن وجوب النظر لدفع الضرر، وقد ذهبت الجبرية إلى أنَّه لا يستدل على وجوب النظر إلاَّ بالسمع بناء على أصلهم، والذي ذهب إليه أصحابنا أن الدليل على وجوبه العقل والسمع، فأما السمع فيستدل به تأكيداً واستظهاراً على من خالف في وجوبه من الفرق الإسلامية، إذ معرفة صحة السمع متوقف على العلم بالله تعالى وصفاته وعدله، وقد تقدم بعض ما يدل عليه من السمع.

أما الأولان فقد تَقدَّما حيث قد بينا أن المعرفة لطف لجميع المكلفين، وأنها ليست ضرورية وإنما تحصل بحسب النظر.

وأما الثالث، فهو معلوم ضرورة على الجملة، فإن من معه وديعة ولا يتم له ردها إلا بالقيام وفتح الباب والمناولة فإن العقلاء يقضون بوجوب هذه الأفعال ويلمون تاركهـا، ولا وجـه لذلك إلا كون الواجب لا يتم إلا بها، بدليل أنه لو تم بغيرها لما وجبت، وقلنا: من غير شرط احترازاً، مما يكون وجوبه مشروطاً بما لا يتم إلا به كالحج، وكما إذا قال السيد لعبده: اصعـد السطح إذا كان السلم منصوباً.

قوله: (**أما الأولان**). يعني وهو أن معرفة الله تعالى واجبة، وأنها لا تحصل إلاَّ بالنظر.

قوله: (**وأما الثالث**). أي وهو أن مالم يتم ما هو واجب من غير شرط إلاَّ به وجب كوجوبه، وهو الذي أراد بقوله: أولاً الواجب الذي هذه صفته، أي الذي هو واجب من غير شرط.

قوله: (**وقلنا: من غير شرط**)....إلى آخره.

يعني فإنه لا يجب الحج إلاَّ بالاستطاعة، وكذلك لا يجب على العبد صعود السطح إلاَّ إذا كان السلم منصوباً، لما كان ذلك الذي يتوقف الواجب من الحج وصعود السطح عليه قد شرطه الموجب، فأما لو لم يشرطه وجب تحصيله.

واعلم أنَّا كلفناه على ضربين، فعل وترك، ويدخل فيهما مالايتم الواجب إلاَّ به، والذي لا يتم الواجب إلاَّ به ينقسم إلى وصلة وغير وصلة، والوصلة تنقسم إلى موجبة وغير موجبة، فالوصلة الموجبة: كأن يكلفنا الله تعالى إيلام شخص ولا يمكننا إيلامه إلاَّ بتفريق بنيته فهذه الوصلة تجب علينا مطلقاً، ومن هذا القبيل النظر فإنه وصلة موجبة لما كلفنا تحصيله من المعرفة الَّتِي هو موجب لها ولا يمكن تحصيلها من دونه، والوصلة الغير الموجبة كالاستطاعة في الحج والطهور في الصلاة، فما ورد من هذا القبيل مشروطاً بوصلته لم يجب علينا فعله إلاَّ إذا حصلت لنا كالحج فإنه ورد مشروطاً بالاستطاعة فلا يجب علنيا تحصيلها، بل إن حصلت

الدليل الثاني: أن العاقل عند كمل عقله لا بد أن يخاف من ترك النظر ضرراً، وهو لا يرجو زوال ذلك الخوف إلا بالنظر، وذلك يقتضي وجوبه، فهذه ثلاثة أصول ٢٩/أ.

أما الأول: فاعلم أولاً أن الخوف هو الظن لحصول ضرر أو فوت نفع في المستقبل،

وجب علينا، وإن لم تحصل لم يجب علينا.

وما ورد غير مشروط بوصلته كالصلاة وجب علينا تحصيل وصلته، فإذا علمنا أنَّها لا تتم إلاَّ بالطهور، ووردت مطلقة غير مشروطة وجب علينا تحصيله، وكما إذا قال السيد لعبده اصعد السطح فإنه يجب عليه وصلة الصعود وهو نصب السلم، بخلاف ما إذا شرطه، وغير الوصلة كمن عليه صلاة فائتة ملتبسة فإنه يجب عليه فعل الصلوات الخمس لما لم يتم له فعل ما وجب عليه وتحقق تأديته إلاَّ بفعلها كلها، وكما يجب علينا إدخال جزء من الرأس في غسل الوجه لما لم يتم غسل الوجه إلاَّ به.

وأما الذي لا يتم الترك الواجب إلاَّ به فكما إذا التبس إناء طاهر بآنية متنجسة فإنه لا يتم تيقن وقوع الترك الواجب، وهو ترك الآنية المتنجسة إلاَّ بترك الآنية الأخرى ونحو ذلك.

قوله: (**الدليل الثاني**). هذا الدليل هو الذي يسميه المتكلمون دليل الخوف.

قوله: (**الخوف هو الظن لحصول ضرر أو فوت نفع في المستقبل**).

اعلم أن هذه الحقيقة هي الَّتِي يعتمدها أكثر المتأخرين من أصحابنا. قال ابن متويه: وجعل أبو هاشم الخوف الاعتقاد أو الظن لنزول ضرر به في المستقبل، أو فوات نفع عنه أما فيه أو فيمن يجري مجراه، والذي يجري مجراه أن يعتقد أو يظن ذلك في بعض أحِبَّائه، وقرر ابن متويه هذه الحقيقة وجرى عليها بعض المتأخرين [الإمام يحيى بن حمزة]، والمفهوم من صريح كلامهم أنهم يريدون بالاعتقاد الاعتقاد الذي ليس بعلم لا ما كان علماً فلا كلام في أنَّه ليس بخوف، والأولى أن يزاد ما زاده بعضهم فيقال: الظن أو الاعتقاد من غير سكون النفس. قال ابن متويه: وقد حكي عن أبي علي أنه أثبتهما نوعين غير الاعتقاد والظن يعني الخوف والخشية.

واعتبرنا الظن اتباعاً لأهل اللغة ولا يرد خوفنا للموت، لأنا إنما نخاف وقته، ولا خوف الملائكة عليهم السلام في قوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل:٥٠] لأنه خوف توقٍّ أي يخافون مواقعة ما يفضي إلى الضرر، وقيل: معناه يفعلون أفعال الخائفين، هذا ما ذكره أصحابنا، والأقرب أنهم يخافون خوفاً حقيقياً؛ لأنهم مكلفون بمعرفة الله تعالى، وهي إنما تحصل عن النظر في حق كل مكلف، ووجه وجوب النظر هو الخوف من تركه في حق كل مكلف، فلا بد أن يخافوا من ترك النظر ضرراً ليكون ذلك وجهاً في وجوبه عليهم.

قوله: (اتِّباعاً لأهل اللغة) يعني لما كانوا لا يسمون القاطع بحصول الضرر أو فوت النفع خائفاً.

قوله: (ولا يرد خوفنا للموت).

يعني فيقال: كيف قلتم إن الخوف لا يكون إلاَّ ظناً مع أنا نخاف الموت ونحن عالمون بوقوعه وقاطعون به؟

ويجاب: بأنا لا نخافه بنفسه وإنَّما نخاف وقته، فهو غير مقطوع بتعينه، بل نظن في أكثر الأوقات. قال بعض أصحابنا(١): وهذا عذر غير محكم، وظاهر كلامه أنا نخاف الموت نفسه، وأن الملائكة يخافون العقاب مع علمهم بأنهم لا يعاقبون. قال: ففي اصطلاح المتكلمين نظر.

قوله: (ولا خوف الملائكة). أي ولا يرد اعتراضاً علينا خوف الملائكة فيقال: إنهم يخافون العقاب مع أنهم غير ظانين لحصوله، بل قاطعون بأنهم لا يعاقبون لما علموه من عصمتهم عما يستحق لأجله، ولإخباره تعالى لهم بذلك.

قوله: (والأقرب أنهم يخافون).. إلى آخره.

اعلم أن جوابه رحمه الله فيه نظر، لأن قوله: يخافون بلفظ المضارع، وهو موضوع لإفادة الحال، وقد يؤتى بهذه العبارة لإفادة الاستمرار وليس مما يدل على المضي، ومن المعلوم أنهم حال إخباره تعالى لنا عارفون له غير خائفين من ترك النظر في معرفته، وإن جعل يخافون حكاية

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام تمت.

وقول أصحابنا أنهم يقطعون على أنهم لا يعذبون، و[1]هو صحيح، لكن إنما يقطعون على ذلك بعد معرفة الله والخوف من ترك النظر متقدم عليها، واعتبرنا تعلق الظن بفوت النفع، وحصول الضرر؛ لأن تعلقه بعكس ذلك رجاء، واعتبرنا الاستقبال لأن ما قد وقع لا يخاف، ولا يجوز أن يكون الخوف من فعل الله تعالى لأنه ظن والظن لا يحسن فعله ولا الفعل لأجله والترك إلا إذا حصل عند أمارة صحيحة ينظر فيها فاعل الظن،

حال ماضية ولم يحمل على ظاهره في إفادة الحال فقد قال تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم ﴾، وهم قبل النظر وحال الخوف الحاصل قبله غير عارفين له، وذلك الخوف ليس خوفاً له.

قوله: (**لأن تعلقه بعكس ذلك رجاء**). اعلم أن الرجاء والطمع والأمل في مقابلة الخوف والخشية والإشفاق. وحقيقة الرجاء وما يرادفه على قياس ما ذكره أبو هاشم في الخوف والظن أو الاعتقاد من غير سكون النفس لحصول منفعة أو دفع مضرة في المستقبل للظان أو المعتقد أو من يجري مجراهما، والذي يجري مجراهما أن يظن أو يعتقد ذلك لبعض أحبائه، وعلى قياس ما ذكره المصنف في الخوف الظن لحصول منفعة أو دفع مضرة في المستقبل.

قوله: (**لأن ما قد وقع لا يخاف**). وكذلك فلا يرجى ولا يؤمل ولا يطمع فيه.

تنبيه:

وأما اليأس والأمن فلا يكونان إلاَّ مع العلم، فإذا علم فوت منفعة، أو وصول مضرة في المستقبل فهو آيس، وإذا علم حصول منفعة أو دفع مضرة فهو آمن، ولابد من شرط الاستقبال فيهما، وأما الندم والأسف فلا يكونان إلاَّ على ما مضى من فعل نفسه، فإذا اعتقد مضرة أو فوت نفع عليه لأجل فعل متقدم منه لولاه لم يكن ليلحقه ذلك فهو نادم آسف.

قوله: (**ولا الفعل لأجله**). يعني ولا يحسن أن يفعل أمراً ظن وجوبه أو ندبه ظناً صادراً لا

---

(١) ـ الأولى حذف الواو تمت.

وبهذا يفارق ظن السوداوي، والنظر في الأمارة مستحيل على الله تعالى؛ لأنه عالم لذاته. واعلم أن للخوف أسباباً

عن أمارة، فأما الظن الصادر عن أمارة صحيحة فيحسن فعله والفعل لأجله، كما يفعل المجتهد أفعالاً ظن وجوبها أو ندبها ظناً صادراً عن أمارة صحيحة من خبر عدل أو قياس أو نحو ذلك.

قوله: (**إلاَّ إذا حصل عن أمارة صحيحة**). الأمارة الصحيحة ما يختار المكلف عند النظر فيها الظن، ويكون حسناً ذكره بعض أصحابنا[1] وفيه نظر لأن ابن متويه قد ذكر أن من الظن القبيح ما يفعله المرء وهو يتمكن من تحصيل العلم إذا كان من باب ما كلف أن يعلمه، فلو قدرنا أنَّه فعل ظناً بالله تعالى عند أمارة صحيحة لكان قبيحاً على ظاهر كلام ابن متويه، وهو الجاري على قواعدهم. ومثال الأمارة الصحيحة أن يرى في جدر تشققاً وانتشار تراب منه ونحو ذلك فإن هذه أمارة صحيحة توصل إلى ظن خرابه، وكما إذا رأى دخاناً فإنه أمارة حصول النار، وكخبر العدل الذي صحت عدالته. قال الفقيه قاسم: وغير الصحيحة كأن يقف تحت جدار ولا يرى شيئاً مما ذكرناه، وفيه نظر؛ لأنَّه لا أمارة ههنا فضلاً أن يقال هي صحيحة أو غير صحيحة، وإذا فعل حيئنذ ظناً فهو لا عن أمارة بل كظن السوداوي، وإنَّما مثال الأمارة غير الصحيحة أن يرى شيئاً على صورة الدخان وليس بدخان فيظن أن ثَمَّ ناراً ونحو ذلك.

قوله: (**وبهذا يفارق ظن السوداوي**). أي بكونه صادراً عن أمارة، فإن ظن السوداوي لا عن أمارة.

قوله: (**واعلم أن للخوف أسباباً**). لما بين رحمه الله ماهية الخوف وحقيقته بين أسبابه الَّتي لا بد للعاقل من أن يخاف عند حصول أحدها ليثبت الأصل الأول، وهو أن العاقل عند كمال عقله لا بد أن يخاف.

---

(١) ـ الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام تمت.

منها: أن يتنبه من ذي قبَل نفسه بأن يرى بدائع الحكمة وعجائب الصنعة في نفسه وفي غيره، فيُجوِّز أن يكون لها صانعٌ يثيب على الحسن ويعاقب على القبيح فيخاف.

ومنها: أن يرى افتراق الناس في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً فيُجوِّز أن يكون من الضالين فيخاف. ومنها: أن يسمع الوعظ والأخبار والقصص والكتب المنزلة وما فيها من ذكر الصانع والثواب والعقاب فيُجوِّز أن يكون ذلك حقاً فيخاف فإن لم يحصل أحد هذه الأسباب وجب على الله تعالى أن ينبهه بالخاطر وإلاَّ قبح التكليف لصيرورته حينئذ في حكم الساهي، وهو كلام خفي يلقيه الله تعالى في باطن سمعه أو على لسان بعض ملائكته.

قوله: (**منها: أن يتنبه من ذي قبل**). أي من قبل نفسه.

واعلم أن هذا السبب لم يذكره السيد الإمام، وقد قال أبو هاشم: إنه لا يكفي سبباً للخوف بل لا بد معه من بعض الأسباب الأخر، وقال أبو علي: بل هو كافٍ فلا يحتاج معه إلى غيره، واختاره صاحب المحيط والحاكم.

حجة أبي هاشم: أن المرء لا يثق بما يراه من نفسه ولهذا يألف أكثر الناس التقليد ثقة بالغير واتهاماً للنفس، فإذا لم يعضد ذلك الانتباه خاطرٌ لم تقع الثقة.

وأجيب: بأنه إذا حصل من جهة نفسه الخوف فهو يكفي ويستوي فيه المظنون والمعلوم، وما كان من جهة نفسه وما كان من جهة غيره.

قوله: (**فإن لم يحصل أحد هذه الأسباب**).

اعلم أن من أصحابنا من زاد فيها أن يرى كتاباً فيه موعظة أو وعداً ووعيداً، وكأنه رحمه الله اكتفى بقوله: أن يسمع الوعظ والأخبار، لأنَّه لا فرق في ذلك بين الرؤية له في كتاب أو السمع له من أحد.

قوله: (**وجب على الله تعالى أن ينبهه بالخاطر**).

اعلم أن الكلام على الخاطر يقع في فوائد ست:

ويفارق الوسوسة بكونه من جهة الله وداعياً إلى الخير، وهي من جهة الشيطان وداعيه إلى الشر، وليس من قبيل الاعتقاد وكما يقوله أبو علي لأنه كان لا يخلو إما أن يطابق فيكون علماً ضرورياً، أو لا يطابق فيكون جهلاً، وكلاهما باطل، وليس أيضاً من قبيل الظن ولا من قبيل الفكر؛ لأنا نفرق بين كوننا ظانين ومتفكرين وبين الخاطر؛ ولأن الله تعالى لا يفعل الظن.

الأولى: في الدليل على وجوبه، وهو ما ذكره المصنف، وتلخيصه: أن المكلف إذا عدم الأسباب صار في حكم الساهي وإن لم يكن ساهياً عن جميع العلوم، ولا ناسياً لشيء قد تَعَوَّد حفظه، ولا كلام في قبح تكليف الساهي فإن قبحه مما يعلم بضرورة العقل. قال الفقيه قاسم: ولأنه إذا كان الخوف شرطاً في حسن التكليف حتَّى يقبح التكليف من دونه فأولى وأحرى أن يقبح تكليفه من دون الخاطر الذي هو أصل الخوف. قال بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام]: ووجوبه مشروطٌ بعدم الأسباب كلها، ولا يجب إلاَّ على قولنا بجواز انفصال التكليف العقلي عن السمعي، فأما من لم يجوز ذلك فدعاء الرسول ونحوه كاف.

الفائدة الثانية: في بيان جنسه، فالذي ذهب إليه الجمهور ما ذكره رحمه الله من أنَّه كلام خفي يلقيه الله في باطن سمعه، والمراد من داخل الصماخ للأذن. قال بعض أصحابنا: أو في ناحية صدره، ولم يذكره المصنف ولا ابن متويه، ولعلهما استبعدا أن يكون مع خفاه مسموعاً من ناحية الصدر، والله أعلم. وقد خالف أبو علي الجمهور فتارة قال إنَّه من قبيل الظن، وتارة قال إنَّه من قبيل الاعتقاد، وإن كان أبو هاشم قد روى عنه أنَّه أقام الخاطر مقام دعا الداعي.

قال أبو هاشم: فهذا يقضي بأنه يذهب إلى أنَّه كلام. قال ابن متويه: إلاَّ أن المنصوص له خلاف ذلك، وقطع في (المحيط) على أن أبا علي لم يقل بأنه من قبيل الكلام، وقد احتج المصنف رحمه الله على بطلان هذه الأقوال.

قوله: (**فيكون علماً ضرورياً**). الوجه في ذلك أنَّه قد وقع على أحد الوجوه المعتبرة الَّتِي وقوعه عليها يوجب كونه علماً، وهو وقوعه من فعل العالم بالمعتقد.

فإن قيل: فهلا كان من فعل الملائكة فكراً كان أو ظناً أو اعتقاداً.

وكيفية وروده أن نقول: قد نرى عظيم هذه النعم وقد تقرر في عقلك حسن /٣٠/ استحقاق الذم على القبيح فلا يأمن أن يكون لك صانع أنعم عليك بها إن عرفته وأطعته أثابك، وإن عصيته وجهلته عاقبك، فيخاف حينئذ عند حصول أحد هذه الأسباب لا محالة، لأن من حق العاقل أن يخاف إذا خوف بأمارة صحيحة وإلا خرج عن كونه عاقلاً.

قلنا: إن الملك قادر بقدرة فلا يصح منه تعدية الفعل إلى غيره إلاَّ بالإعتماد، ولا حظ له في توليد هذه المعاني وإلاَّ لزم أن يولد وإن صدر من جهتنا.

الفائدة الثالثة: في الفرق بينه وبين الوسوسة، ووجه الفرق ما ذكره المصنف.

قوله: (**من جهة الله**). ويريد سواء كان من فعله أو من فعل الملك، أما من فعله تعالى فلا كلام في أنَّه من جهته، وأما إذا كان من فعل الملك فوجه كونه من جهة الله تعالى أن الملك فعله بأمره تعالى ولو لم يأمره لم يفعله، وقصد بالخير الطاعة وبالشر المعصية لتأديتها إلى الخير والشر.

واعلم أن الخاطر والوسواس لا يسميان بذلك إلاَّ إذا كانا كلاماً خفياً في باطن السمع أو ناحية الصدر، ولهذا يلتبسان بالفكر، وقد نص صاحب المحيط على أن الشياطين لا يقدرون على أن يسمعونا كلامهم جهرة، إذ لو جاز ذلك لعظمت الفتنة بهم، وكانوا يوقعون أسباب العداوة بين الناس بما يسمع منهم فيظن أنَّه من جهة الآدميين، وكلام الملائكة كذلك إلاَّ ما كان في زمن الأنبياء على جهة المعجز.

فإن قيل: فما تقولون إذا عارضت الوسوسة الخاطر وساوته في الدعاء إلى المعصية والتأمين من ضررها؟

قلنا: الذي عليه جل أهل العدل بل كلهم أنَّه لا يجوز تساويهما، بل إذا تعارضا وفر الله تعالى الداعي إلى العمل بما يدعو إليه الخاطر، مع أن المعلوم أن العاقل إذا عرض له سببا خوف وأمن أنَّ سبب الخوف أكثر تأثيراً في القبول والتحرز عن المخوف، كمن يكون فيه جراح فقال له طبيب: إن لم يفتقده بالأدوية أهلكه، وقال له الآخر: لاضرر عليه منه، فإنه يؤثر قول

....

من خوفه وينظر في فعل ما قاله. ونظير هذا ما إذا تعارض خاطران أحدهما دعى إلى النظر والثاني دعى إلى تركه، فإن الذي قاله أبو هاشم وقاضي القضاة وصححه الحاكم أنَّه لا يعد داعي ترك النظر معارضاً، لأن الخاطر الداعي إلى فعل النظر بين وجه الخوف، إذ قد نبه على أنَّه إن لم يعرف ربه وثوابه وعقابه كان إلى الانهماك في المعاصي وترك الطاعات، أقرب فيؤديه ذلك إلى العقاب الدائم، وذلك مقرر في العقول بخلاف الخاطر الآخر فإنه لم يبين وجه خوف في النظر فكان وجوده وعدمه على سواء. وقال الشيخ أبو علي: بل يعد معارضاً لكنه مدفوع، لأنَّه يدعو إلى خلاف ما في العقل، فالأول دعى إلى النظر ليزول الخوف، والآخر إلى ترك النظر والمقام على الحيرة فلا حكم له.

الفائدة الرابعة: في كيفية وروده، وهي على ما ذكره المصنف أوما في معنى ذلك الكلام فلا يشترط نفس اللفظ، واختلف أصحابنا هل من الواجب أن يقع في الخاطر التنبيه على الدليل كأن يقول: انظر في الأجسام والأعراض. فقال أبو علي: لا بد من إرشاد الخاطر إلى الدليل، واختاره ابن متويه وصححه، وهو أحد قولي القاضي.

قال أبو علي: ومن الواجب أن ينبهه على ترتيب الأدلة، لأن النظر يلزمه فيها على الترتيب والتدريج فيجب أن ينبهه على ذلك، وجوز أن ينبهه على الأدلة حالاً فحالاً على حسب ترتيبها، وأن ينبهه على ذلك في حالة واحدة لحصول المقصود بكل من الوجهين، وأوجب أبو عبدالله أن ينبهه على ذلك في حالة واحدة، وقال القاضي: إن عرف ذلك الترتيب والأدلة فلا يجب أن ينبهه الخاطر على ذلك، وإن لم يعلم الترتيب فلابد أن ينبهه وصححه الحاكم. وقال أبو هاشم وهو أحد قولي القاضي واختيار أكثر المتكلمين: لا يجب التنبيه على الدليل بل إذا حصل الخاطر وخاف فهو مشاهد للعالم فيقع نظره فيه.

الفائدة الخامسة: ذكر في (المحيط) أنَّه يجوز أن يحصل أحد أسباب الخوف للمكلف قبل كمال عقله فيخاف، فإذا كمل عقله استصحب ذلك الخوف، فإن لم يحصل ذلك قبل كمال

وأما الأصل الثاني: فالذي يدل عليه أنه لا يأمن ويزول خوفه إلا بأن يكون على يقين من أمره، وعارف بالصانع وثوابه وعقابه، ليفعل بطاعته ويتحرز عن معصيته، ولن يتم ذلك إلا بالنظر.

وأما الأصل الثالث: فيدل عليه أن النظر يجري مجرى دفع الضرر عن النفس؛ لأن معه يتمكن من دفع ضرر العقاب بفعل الطاعة وترك المعصية المتوقفين على معرفة المطاع والمعصي، وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس مظنوناً كان أو معلوماً، وإن اختلف وجه الوجوب كما سلف.

العقل فلا بد من حصول أحد الأسباب أو الخاطر مقارناً لأول كمال العقل.

الفائدة السادسة: قال بعضهم: لا بدمن خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف، ليصح الاختيار، وذهب الجمهور إلى أنَّه لا يجب ذلك، واختلف القائلون بوجوب الخاطرين، فمنهم من قال كلاهما منه تعالى، ومنهم من قال خاطر المعصية من الشيطان.

حجة الجمهور: أن المقصود حصول الخوف من ترك النظر، وهذا قد حصل من دون الخاطر الثاني فلا حاجة إليه، ثُمَّ إنَّه لا حكم له ولا تعارض على كلام أبي هاشم، ولو قدر حصوله فلا يجوز أن يكون من جهته تعالى، لأنَّه أمر بمعصية وذلك قبيح، فأما كونه من جهة نفسه أو من الشيطان فجائز غير شرط.

قوله: (**وإن اختلف وجه الوجوب كما سلف**).

يعني فإن كان الضرر معلوماً فوجه الوجوب هو كونه دفعاً للضرر، وإن كان مظنوناً فوجه الوجوب الظن لدفع الضرر، والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن المعلوم يجب دفعه لأجل ذلك الضرر المعلوم، والمظنون يجب دفعه لأجل الظن.

وثانيهما: أن المعلوم لا يجب دفعه إلاَّ بعد العلم به، ولا يكفي الظن في وجوب دفعه مع التمكن من العلم به بخلاف المظنون.

فإن قيل: لو وجب النظر لعلمنا استحقاق الثواب عليه؛ لأنه إنما يحسن الإيجاب لذلك وفيه العلم بالمثبت، وهو دور.

قلنا: بل إنما يقف الوجوب على العلم بوجه الوجوب لا على العلم بوجه حسن الإيجاب حتى لو لم يضمن القديم تعالى ثواباً على الواجب لما خرج عن كونه واجباً.

فإن قيل: لو وجب لعرف وجوبه كل مكلف، وإلا كان معذوراً في تركه، ومعلوم أن كل المكلفين لا يعلمون وجوب النظر.

قلنا: التمكن من معرفة الوجوب كمعرفة الوجوب، فلا يكون معذوراً في الترك، والعقلاء يعلمون وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن النفس، وإنما تختلف أحوالهم في الأنظار المُعْضلة لاحتياجها إلى أن ترد إلى الجملة المقررة عند أبي هاشم،

قوله: (**وهو دور**).

يعني من حيث أنا لا ننظر إلاَّ بعد أن نعلم وجوب النظر، ولا نعلم وجوب النظر إلاَّ بعد أن نعلم استحقاق الثواب عليه، ولا نعلم استحقاق الثواب عليه إلاَّ بعد العلم بالمثيب، ولا نعلم المثيب إلاَّ بالنظر فهو دور بمراتب.

قوله: (**بل إنما يقف الوجوب على العلم بوجه الوجوب**).

يعني لا على العلم بوجه حسن الإيجاب أي باستحقاق الثواب عليه فإنه هو الوجه في حسن إيجابه علينا، فلو لم يعلم الله تعالى أنَّه يوصل إلينا الثواب وأنا نستحقه لم يحسن إيجاب الشاق علينا، وإنَّما حسن للتعريض إلى درجات لا تنال إلاَّ به، ووجه وجوب النظر هو كونه نظراً يندفع به الضرر بما يحصل عنه من العلم، والضرر الذي يندفع بالعلم الحاصل عن النظر ضرر العقاب، لأنَّه مع المعرفة يكون أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وبذلك يندفع الضر الذي هو العقاب، ويندفع أيضاً ضرر الغم الحاصل عند الحيرة والشك.

قوله: (**وإنَّما تختلف أحوالهم في الأنظار المفصلة**). يعني كالنظر في معرفة الله تعالى.

قوله: (**إلى الجملة المقررة**). يعني وهو أن كل نظر يندفع به الضرر واجب.

وإلى مضار الدنيا عند أبي علي، وحينئذ يعلم وجوبه عند الخوف وسلامة الحال، وإن لم يعلم فلعارض يصرف عن العلم من شبهةٍ أو تجويز التقليد ونحو ذلك.

قوله: (**وإلى مضار الدنيا عن أبي علي**).

اعلم أن مذهب الجمهور من أهل العدل أن كل نظر يندفع به الضرر فهو واجب، ويعلم وجوبه على الجملة ضرورة مطلقاً، أي سواء كان نظراً في دفع مضرة دينية أو دنيوية، وقال أبو علي: إنَّما يعلم ضرورة على الجملة وجوب كل نظر يندفع به الضرر إذا كان الضرر دنيوياً، فأما إذا كان دينياً فإنما يعلم وجوبه على الجملة بالاستدلال بأن يقول: قد ثبت أنا نعلم ضرورة أن كل نظر يندفع به ضرر دنيوي واجب، وإنَّما وجب لكونه نظراً يندفع به ضرر، وقد شاركه النظر الذي اندفع به الضرر الديني في كونه نظراً يندفع به ضرر فيجب كوجوبه.

قوله: (**وسلامة الحال**). يعني من الشبه الَّتِي تقدح في وجوبه وتدعو إلى اعتقاد أنَّه لا يجب.

قوله: (**ونحو ذلك**). يعني من اعتقاد أن النظر بدعة، أو أنَّه يؤدي إلى الحيرة.

واعلم أنَّه يرد على ما مضى سؤال، وهو أن يقال: مسلم ما ذكرته من وجوب كل نظر يندفع به الضرر، ولكن إنَّما يلزم ذلك إذا كان الضرر معلوماً أو مظنوناً، والمكلف حال حصول أحد الأسباب لا يعلم الضرر ولا يظنه بل يشك فيه أو يتوهمه، وأكثر ما فيه أن يستوي عنده تجويز الضرر وتجويز عدمه، وما هذا حاله لايجب على المكلف دفعه بنظر ولا غيره؟

الجواب: من وجوه، أحدها: أنا لانسلم أنَّه لا يحصل له ظن الضرر حال السبب، بل يحصل ويكون مغلباً لحصول الضرر على عدم حصوله.

وثانيها: سلمنا عدم حصول الظن وأنه لا يحصل إلاَّ الوهم والتجويز فقط، فإن المخوف عظيم الضرر فلعظم ضرره قام الوهم والتجويز له مقام الظن الغالب في حق غيره من المضار الَّتِي ليست كمثله.

وثالثها: ذكر معناه ابن الملاحمي، وهو أن الضرر المدفوع بالعلم الحاصل عن النظر ليس

....

المراد به ضرر العقاب، وإنَّما ذلك الضرر ما يقع فيه غير العالم بالله وتوحيده وعدله ووعده ووعيده من الحيرة والغم لأجل ذلك.

فائدة:

ذكر صاحب (المحيط) أن النظر يفارق غيره من الواجبات، لأن وجوب أدائه لا يكون إلاَّ مع العلم بوجوبه لا مع التمكن من ذلك، ففارق غيره من الواجبات فإنها يلزم أداؤها مع العلم بوجوبها ومع التمكن من العلم ،فالنظر مخصوص من ذلك بما ليس لغيره، والوجه في ذلك أنَّه لا يجب إلاَّ لأنَّه يتوصل به إلى دفع الضرر المظنون، ومع الظن للضرر قد علم وجوبه فلزم أداؤه، ومع عدم الظن لذلك لا يجب ولا يلزم أداؤه وإن كان قد تمكن من العلم بوجوبه، إذ لا وجه يوجبه مع عدم الظن للضرر.

إذا عرفت هذا فكلام المصنف مصرح بعكس هذا حيث قال آنفاً: التمكن من معرفة الوجوب كمعرفة الوجوب. يعني في النظر، وكلامه أرجح لأنا نعلم أن كثيراً من العوام لا يعلمون وجوب النظر عليهم لا في حال بلوغ التكليف ولا من بعد، فكان يلزم أن يكونوا معذورين في تركه، وذلك لا يصح عند جمهور أصحابنا، منهم صاحب المحيط.

وقوله: **(ومع الظن للضرر قد علم وجوبه)**.

غير مسلم لجواز أن يعرض له في تلك الحال عارض فلا يرد التفصيل إلى الجملة أو يجوز التقليد أو نحو ذلك، فليس العلم بوجوبه عند ظن الضرر ضرورياً، إذ لا تكون النتيجة ضرورية إلاَّ إذا كان المقدمتان ضروريتين والمقدمة الأخرى وهو أنَّه نظر يندفع به الضرر غير ضرورية، فتبين ضعف ما ذكره صاحب المحيط، والله أعلم.

فإن قيل: بل تلك المقدمة ضرورية، لأنَّه قد وقع في ضرر الشك والحيرة، وهو يعلم ضرورة أنَّه إذا نظر أوصله النظر إلى العلم اليقين الذي يزول معه ذلك الضرر.

فصل/والنظر أول الواجبات من الأفعال التي لا يعرى عنها مكلف من غير شرط

واحترزنا بالأفعال من التروك، فإنه كما يجب النظر أول أحوال التكليف، فكذلك يجب ترك المقبحات والوجوب وإن كان من صفات الأفعال،

قلنا: إن إيصاله إلى العلم معلوم بدلالة، لا ضرورة وفيه الخلاف المتقدم فلا يصح ذلك.

(**فصل: والنظر أول الواجبات**)[1]، والمتكلمون مختلفون في ذلك على أقوال.

فمذهب الجمهور من أهل العدل أن النظر أول الواجبات، وكان الأولون يطلقون العبارة تعويلاً منهم على تقديمه، ومحبة لتوفر دواعي المكلف إلى فعله، وحذراً من أن يشتغل بغيره، ثُمَّ قيد المتأخرون ذلك بالقيود الَّتِي ذكرها المصنف.

وذهبت البغدادية إلى أن المعرفة أول الواجبات، وهو خلاف[2] في عبارة، إذ هم يوافقون في أن النظر هو الطريق إليها وأنه متقدم في الحصول عليها، وإنما الخلاف في أيهما أحق بهذه التسمية، فقالت البغدادية: الأحق بذلك العلم لأنَّه المقصود. وقال الجمهور: بل الأحق بذلك النظر لأنه أسبق وجوباً وفعلاً.

وحُكِيَ عن الشيخ أبي هاشم أنَّه جرى في بعض أقواله أن الشك أول الواجبات، ولعله أراد أنَّه يجب عليه أن يفرغ قلبه من الاعتقادات والظنون المانعة من النظر، ثُمَّ يستأنف الاستدلال على معرفة الله تعالى.

---

(١) ـ قال الإمام يحيى عليه السلام في النهاية: المطلب الثالث في اتصاف النظر بالوجوب اعلم أن المتقدمين من الفلاسفة كأرسطو وبطليموس وأفلاطون ومن متأخريهم كابن سينا وأبي نصر الفارابي وإن كانوا يوجبون النظر في إثبات الصانع وسائر الإلهيات لكنهم لا يوجبون النظر كما يقوله علماء الإسلام، فإنهم زعموا أن العلم بالوجوب ليس أمراً حقيقياً عقلياً وإنما هو أمر وهمي مستنده الاشتهار، وعمل به الألف والعادة وما يتغرس في النفوس إلى غير ذلك اهـ.

(٢) ـ قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في النهاية: واعلم أن هذه المسألة خلاف بين المعتزلة البصرية والبغدادية، فالبصرية يذهبون إلى أن أول الواجبات هو النظر في المعرفة، والبغدادية يذهبون إلى أن أول الواجبات هو معرفة الله تعالى، وهذا الخلاف إنما هو خلاف لفظي ليس وراءه كثير فائدة، لأن البصرية يقولون: لو حصلت المعرفة بدون النظر لم يكن واجباً فضلاً عن أن يكون هو أول الواجبات، والبغدادية يقولون: لولا أن المعرفة واجبة لم يكن النظر واجباً، فكل منهم قد سلم مقصود صاحبه فلهذا كان الخلاف في عبارة اهـ.

فهو يطلق على التروك مجازاً.

وقلنا: التي لا يعرى عنها مكلف احترازاً من نحو قضاء الدين ورد الوديعة وشكر النعمة، فإنه قد يقارن وجوبه وجوب النظر، بأن يطالب حال وجوب النظر، بل قد يتقدمه بأن يطالب حال كمال العقل، وهي أول أحوال التكليف التي يحصل فيها أحد أسباب الخوف، لكنها قد يعرى عنها مكلف بأن لا يكون عنده وديعة ولا عليه دين ولا نعمة.

وحكي عن الباقلاني القول بأن أول الأنظار أول الواجبات، وحكي عنه أيضا القول بأن القصد إلى النظر أول الواجبات وقد ذكر معنى قوله الأول بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حزة عليه السلام] فقال: إذا قلنا: إن النظر في إثبات الصانع أول الواجبات فليس المراد به النظر الذي يتولد عنه العلم بالله تعالى، بل المراد بذلك أول نظر في أول مقدمات الدلالة على العلم بالله تعالى، فالمقدمات الَّتِي ينبني عليها النظر في الأمر الذي يتولد عنه العلم بالله تعالى يكون النظر في أول مقدمة منها أول الواجبات، ولا يبعد أن يكون هذا مراد الجمهور المطلقين لأنه أول الواجبات، بل لا بد من القول بذلك فقد نص أبو علي أن أول ما يجب النظر فيه حدوث الأعراض.

وقال أبو هاشم والقاضي: بل أول ما يجب النظر فيه إثبات الأكوان إذ هي الدليل.

قوله: (**فهو يطلق على التروك مجازاً**).

هذا جواب عن سؤال أورده الفقيه قاسم تقريره أن يقال: لا حاجة إلى قولكم أول الأفعال لأن قولكم: أول الواجبات كاف، إذ التروك ليست بواجبة، فلفظة الأفعال حَشْوٌ لا فائدة فيها، فحذفها أولى لئلا توهم أنّ ثمّ فائدة.

وتقرير الجواب: أن الوجوب قد يطلق على التروك مجازاً فلا بأس بالاحتراز عنه بلفظة الأفعال.

قوله: (**بل قد يتقدمه بأن يطالب حال كمال العقل**)... إلى آخره.

يعني مع أن المكلف لا يجب عليه النظر إلاَّ في الحالة الثالثة من أوان بلوغ التكليف، لأنّه في

والذي يشتبه /٣٦/ نعمة الوالدين، وهو قد يعرى عنها بأن يكون غرضهما بالملامسة مجرد قضاء الوطر، ولا يصل إليه منهما نفع من حل الولادة.

وقلنا: من غير شرط، احترازاً من نعمة الله تعالى، فإنه لا يعرى عنها مكلف، لكنه لا يجب إلا بشرط أن يعلم أنه قصد وجه الإحسان، وذلك يترتب على معرفته هذا ما ذكره أصحابنا، وذكر فيه صاحب تعليق شرح الأصول إشكالاً، وهو أن الشكر إذا كان لا يجب إلا بعد معرفة الله تعالى، فقد خرج بقولنا أول الواجبات؛ لأنه حينئذ ليس بواجب، وهذا لازم، لكن الأقرب أن شكر نعمة الله واجب على كل حال؛ لأن وجوب شكر النعمة مقرر في العقول سواء كان لها وجود في الخارج أم لا، فإذا كان علينا نعمة وجب علينا شكرها بحكم العقل، لكن لهذا الشكر حالات.

أحدها: أن نعلم فاعلها وأنه قصد وجه الإحسان، فهاهنا يجب فعل الشكر مطلقاً، فنقول: شكراً لله على هذه النعمة، ولا شك في أن هذا لا يجب إلا بعد معرفة الله تعالى.

الوقت الأول يحصل له السبب، ويخاف في الوقت الثاني، ولا يعلم الوجوب إلاَّ في الوقت الثالث لأن وجوب النظر يحتاج إلى نظر، بخلاف ما إذا وقعت المطالبة المذكورة فإن الوجوب معلوم تلك الحال بضرورة العقل.

قوله: (**بأن يكون غرضهما بالملامسة مجرد قضاء الوطر**).

يعني فإذا انضم إلى ذلك عدم وصول نفع إليه منهما لم يجب عليه شكرهما، وقد ذكر في (المحيط) أنَّه لا يلزمه ذلك بالنظر إلى دليل العقل، فأما السمع فقد ورد بحرمة الأبوين ووجوب حقهما وشكرهما من غير فصل، لكن كلامنا في الواجبات العقلية.

قوله: (**سواء كان لها وجود في الخارج أم لا**).

يعني سواء كان ثَمَّ نعمة يقع الكلام فيها وفي إلحاقها بالجملة المقررة من أن شكر النعمة

الثانية: أن نعلم فاعلها، ولا نعلم أنه قصد وجه الإحسان، فيجب علينا تأدية الشكر مشروطاً بشرط واحد، فنقول: شكراً لفاعل هذه المنفعة إن كان قصد بها وجه الإحسان، فيكون الشرط قد دخل في تأدية الشكر لا في وجوبه.

الثالثة: أن لا يعلم فاعلها مفصلاً، ولا أنه قصد وجه الإحسان، فيجب تأدية الشكر مشروطاً بشرطين، فنقول: شكراً لفاعل هذه المنفعة إن كان لها فاعل قصد بها وجه الإحسان، فيكون الشرط في التأدية لا في الوجوب.

واجب أم لا، فإن العلم حاصل غير متوقف على معرفة حصول النعمة.

قوله: في الحالة الثانية (**فنقول شكراً لفاعل هذه المنفعة**). الأولى أن يقال: شكراً لله تعالى، إن كان قصد وجه الإحسان، لأن هذه الحالة كلام فيها إذا علمنا فاعلها مفصلاً فلا حاجة إلى الإجمال، مع أنَّه لا خلل فيه إلاَّ أن الأولى ما ذكرناه. وقوله: (**المنفعة**)، ولم يقل: النعمة؛ لأنَّه في هذه الحالة لا يعلم أن فاعلها قصد وجه الإحسان، وهي لا تكون نعمة إلاَّ مع القصد، بخلاف المنفعة فإنها تكون منفعة سواء قصد أم لا.

قوله: في الحالة الثالثة (**إن كان لها فاعل**).

هذا لا حاجة إليه لأنا لا نعلم منفعة إلاَّ وقد علمنا أن لها فاعلاً على سبيل الجملة، فالشرط الذي هو إن كان فاعلها قصد بها وجه الإحسان كاف، إلاَّ أن يقال: قد يجوز أنَّها قديمة أو حادثة بالطبع، أو موجبة عن علة فتحتاج حينئذ إلى مجموع الشرطين.

قوله: (**فيكون الشرط في التأدية**). أي في تأدية الشكر وهي قول الشاكر: شكراً لفاعل هذه النعمة، لا في الوجوب فهو واجب علينا قبل أن يعلم الفاعل لها وقصده، ولا يقف العلم بوجوبها على شرط، وهذا اختيار من المصنف رحمه الله لما اختاره ابن الملاحمي من وجوب الشكر مشروطاً، فأما الجمهور من أصحابنا فذهبوا إلى أنَّه لا يجب إلاَّ بعد معرفة الفاعل وقصده،

وجائز تعلق الشيء بشرطين كما تعلق بشرط واحد وليس الجهل بالفاعل، ولا بكونه قاصداً وجه الإحسان يقدح في العلم بوجوب شكر النعمة، كما لا يقدح الجهل بالمودع في وجوب رد الوديعة، فيبقى الاحتراز عن شكر النعمة بالقيد سليماً عن الاعتراض الذي ذكره

وصرح به السيد الإمام وصححه بعض الشارحين وعليه ينبني اعتراض الفقيه قاسم.

قوله: (**فيبقى الاحتراز عن شكر النعمة في القيد سليماً عن الاعتراض**). يعني بالقيد قولهم: من غير شرط، أراد بالاعتراض اعتراض الفقيه قاسم.

تنبيه:

اعلم أن المصنف رحمه الله لم يحتج على أن النظر أول الواجبات بل اكتفى بما تخلل من الكلام والتبيين الحسن وإبطال أن يكون غيره أول الواجبات، وقد ذكر ابن الملاحمي أن المكلف إذا عرف وجوب النظر لم يحتج إلى أن يعلم أنّه أول الواجبات، قال: وإنّما ذكر أهل العدل ذلك لشدة الاهتمام بتأديته، وبياناً لأنّه واجب مضيق لا يسع تأخيره فضلاً عن تركه، وذكر أصحابنا ما فيه مزيد بيان لذلك فقالوا: الواجبات ضربان شرعية وعقلية، فالشرعية: لا يصح العلم بها وبوجوبها إلاّ بعد العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله، ونبوة نبيه فيثبت تقدم المعرفة في الوجوب عليها ليمكن التوصل إلى معرفة وجوبها، ولا كلام في تقدم النظر على المعرفة، فيكون متقدماً في الوجوب على الشرعيات بلا محالة.

والعقلية ضربان: علمية وعملية

فالعلمية: المعارف الإلهية كمعرفة الصفات والعدل، ونحو ذلك، ومعلوم أنّه لا يجب فعلها إلاّ بعد العلم بالله تعالى، إذ لا يمكن العلم بها من دون العلم بذاته تعالى؛ لأن العلم بأوصاف الذات وأفعالها متؤخر عن العلم بها. وأما العملية: فالمعرفة لطف فيها، ومن حق اللطف أن يكون متقدماً على الملطوف ليثبت له حظ الدعاء إليه، فقد بان أن المعرفة متقدمة في الوجوب على سائر الواجبات، ولا شك في تقدم النظر عليها، إذ لا يوصل إليها سواه على ما

فإن قيل: هلا كان الخوف أول الواجبات؟

قيل له: هو شرط في حسن التكليف، والتكليف ليس من فعلنا، فلا يجب علينا تحصيل شرطه، على أن العاقل ملجأ إلى فعل عند حصول أحد الأسباب، ولا وجوب مع الإلجاء.

فإن قال: هلا كان النظر في وجوب النظر أول الواجبات؟

قيل له: وجوب النظر عند الخوف معلوم ضرورة

تقدم، وما أوصل إلى الشيء فهو متقدم عليه.

قوله: (**فلا يجب علينا تحصيل شرطه**).

اعلم أن الشروط في الواجبات على ضربين، أحدهما: شرط وجوب بمعنى أنَّه لا يجب علينا الواجب إلاَّ إذا حصل هذا الشرط، بل لا يحسن التكليف به إلاَّ مع حصوله، وهذا كأن يؤمر بتأدية فعل إذا كان ما هو كذا أو دل العقل على اشتراطه في وجوب الفعل علينا، كما اشترط العقل في وجوب قضاء الدين ورد الوديعة، تقدم القرض والقبض أو دل الشرع على اشتراطه في الواجب الشرعي كاشتراط النصاب في وجوب الزكاة، وملك المال الذي يستطاع لأجله الحج، فلا يجب علينا تحصيل ما هذه حاله من الشروط، والخوف من هذا القبيل لأن العقل قد اشترطه في وجوب النظر، وعلمنا أنه لا يحسن تكليف من لم يخف لصيرورته في حكم الساهي فلا يجب علينا إذاً تحصيل الخوف، وإذا لم يصح مع ذلك أن يفعله تعالى لنا وأراد تكليفنا بالنظر فعل ما يلجئنا إلى فعل الخوف.

وثانيهما: ما هو شرط في أداء الواجب فهذا يجب علينا تحصيله.

مثاله: في العقل القيام وفتح الباب والمشي في رد الوديعة بعد أن قبضناها ونحو ذلك. ومثاله في الشرع: الوضوء وستر العورة واستقبال القبلة وطهارة البدن في الصلاة، فيجب تحصيل جميع ذلك.

قوله: (**وجوب النظر عند الخوف معلوم ضرورة**).

أو بالرد إلى ما علم ضرورة، فلا يحتاج إلى نظر، وإن سلمنا احتياجه إليه فهو نظر في معرفة الله فلا يخرج عما قلناه.

فإن قال: هلا كان القصد إلى النظر أول الواجبات؟

قيل له: النظر جنس الفعل من حيث لا يقع إلا نظراً، ومن حيث لا يحتاج في وجوده إلى كون فاعله عالماً، ومن حيث لا يقع إلا حسناً فلا يحتاج إلى القصد/٣٢/ فإذاً القصد غير واجب فضلاً عن كونه أول الواجبات.

فيه نظر، والصحيح ما تقدم من أنّه لا يعلم وجوبه إلاّ دلالة، ولو كان يعلم ضرورة لم يحتج إلى الاستدلال المتقدم على وجوبه على الخائف، ولما اختلف العلماء في ذلك، ولما صح قوله المتقدم أن التمكن من العلم بوجوبه قائم مقام العلم، لأنّه إذا كان لا يوجبه إلاّ مع الخوف وهو يعلم عند الخوف وجوبه ضرورة فلا فائدة في ذكر التمكن من العلم ولا حظ له.

قوله: **(أو بالرد إلى ما علم ضرورة)**.

يقال: أما هذا فمسلم بأنه إذا علم أنّه نظر يندفع به الضرر، وقد علم أن كل نظر يندفع به الضرر فهو واجب رده إليه، لكن المقدمة الَّتِي هي كونه يندفع به الضرر تحتاج إلى نظر فلا يصح قوله: فلا يحتاج إلى نظر.

قوله: **(فهو نظر في معرفة الله فلا يخرج عما قلناه)**.

فيه سؤال وهو: أنّه لا يسبق إلى الأفهام من النظر في معرفة الله تعالى إلاّ أنّه النظر في الأجسام والأعراض الموجبة للعلم بالله تعالى، لا أنّه النظر في هل النظر واجب أو لا.

والجواب: أن للنظر في وجوب النظر تعلقاً بالنظر في معرفته تعالى، إذ لا يعول على النظر في معرفة الله تعالى إلاّ بعد أن قد عرف وجوب النظر عليه، وما كان مقدمة للشيء فحكمه حكمه.

قوله: **(قلنا: النظر جنس الفعل)**.

اعلم أن المتكلمين يقسمون الأفعال إلى قسمين، أحدهما: يسمونه فعلاً واقعاً على وجه

....

كالكلام فإنه يقع أمراً، وخبراً، ونهياً، وتهديداً، ونحو ذلك كالسجدة فإنها قد تقع طاعة وقد تكون معصية، وكالألم فإنه قد يكون نعمة وقد يكون امتحاناً ونحو ذلك مما له وجه يقع عليه ويصح أن يقع على وجه آخر.

وثانيهما: يسمونه جنس فعل ومجرد فعل، والمراد به الفعل الذي لم يقع على وجه مع صحة وقوعه على غيره، وإنّما يثبت له صفة الوجود مع الذاتية والمقتضاه، والنظر في معرفة الله مما لا يصح أن يقع على وجه دون وجه، فلو صح أن يقع غير حسن ويكون قبيحاً، أو يكون غير نظر واحتاج إلى القصد لم يكن مجرد فعل، فأما وذلك لا يصح فيه فإن النظر في معرفته تعالى لا يكون إلاّ حسناً، بل على مذهب المصنف أن كل نظر حسن، ولا يقع غير نظر فلم يحتج إلى القصد الذي يخصصه بوجه دون وجه، كما أن السجدة تحتاج إلى ذلك لما صح أن تكون عبادة لله وسجدة للشيطان، وكالكلام الذي هو بصيغة الأمر فإنه يحتاج في كونه أمراً إلى القصد الذي يخصه بأن يكون أمراً دون أن يكون تهديداً ونحو ذلك.

قوله: **(لايحتاج في وجوده إلى كون فاعله عالماً)**.

أي بكيفية وجوده وترتيبه كالكتابة، فإن ذلك غير محتاج، لا أنّه أراد أنّه لا يحتاج إلى كون فاعله عالماً بالدليل، فإنه لا بد من ذلك إذا كان نظراً صحيحاً يولد العلم، فأما إن لم يكن مما يولد العلم فلا يشترط علمه بالدليل، بل يشترط ألا يكون في حكم الساهي، وسواء كان ظاناً له أو معتقداً أو شاكاً فذلك كافٍ.

فإن قيل: إنّه لا يمكن تأدية النظر من المكلف به إلاّ بالقصد، ولا يستحق من فعله ثواباً إلاّ به، فلو نظر الناظر في الأدلة الموصلة إلى العلم بالله تعالى وصفاته من دون أن يقصد بفعله وجه وجوبه لم يستحق ثواباً.

قلنا: لم يرد إلاّ بيان أن النظر يصح أداؤه ويقع من غير قصد فيفارق القصد بذلك النظر، فإنه لا يصح فعل العلم من دونه، فبان أن النظر لا يتوقف على القصد لإمكان الإتيان به من

....

دونه، فلا وجه لجعله أول الواجبات.

تنبيه:

قد تقدم ذكر ما نقل عن أبي هاشم من كون الشك أول الواجبات، ويبطل ما ذكره أن أحدنا لا يحتاج في ألا يفعل الظن والاعتقاد الذي لا يمكن معهما النظر إلى فعل، بل يكفي ألا يجددهما، فأي فعل يجب عليه في ذلك يجعله أول الواجبات، وهو لا يثبت الشك معنى.

فائدة:

إذا كان النظر المولد للعلم بالله تعالى لا يتم إلاَّ بعد النظر في أول مقدمات الدلالة، ثُمَّ في ما بعدها، وأخل المكلف بالنظر الأول ومضت أوقات يمكن فيها فعل الأنظار المتأخرة وتوليدها العلوم هل يستحق العقاب على ترك الأنظار المتأخرة والعلوم المتولدة عنها حال ترك النظر الأول، لأنَّه عند تركه كالتارك لها لتعذر فعل كل واحد منها في الوقت الذي يمكن فيه فعله، أو لا يستحق العقاب عليها إلاَّ حال إمكان فعلها. لأبي هاشم في ذلك قولان، والذي صححه بعض المتأخرين أنَّه لا يستحق العقاب عليها إلاَّ في الأوقات المتأخرة عن وقت إمكان فعل النظر الأول وتوليده للعلم، فيستحق على كل منها عقاباً في وقته الذي لم يفعله فيه، وكان يمكن فعله فيه لو لم يخل بما قبله من الأنظار لا قبل هذا الوقت. قال: وهو الذي صححه ابن متويه رحمه الله.

القول في الأدلة وبيان ما يصح الاستدلال به على الله تعالى وما لا يصح

الدليل في اللغة: هو ما يُعَرِّف طرق الأمكنة على وجه يقتدى به أو بقوله، ولا فرق بين أن يكون متقدماً أو متأخراً بأن يقول يميناً أو شمالاً، كما فعلت ابنة شعيب في دلالة موسى عليه السلام، ولا فرق أيضاً بين أن يكون جمادا أو حيواناً، فإنا نقول: نُصبَ هذا الميل ليدل الناس على الطريق، ونقول: دلنا الجبل الفلاني على البلد، ولا فرق أيضاً بين أن يكون عاقلاً أو غيره، فإنهم يقولون: دلنا الجمل على بلد أهله، ودلنا صوت الكلاب على مكان الحي، ونحو ذلك.

والدلالة: هي العلامة في اللغة. وفي الاصطلاح: الدليل والدلالة واحد، وهو ما إذا نظر فيه الناظر على الوجه الصحيح أوصله إلى العلم بالغير أو بصفة أو حكم للغير.

(القول في الأدلة وبيان ما يصح الاستدلال به على الله تعالى وما لا يصح)

وينبغي ذكر حقيقة الدليل والدلالة وأسمائهما، والدال والمدلول والمدلول عليه، والمستدِل، والاستدلال، والمستدَل به، والمستدَل عليه.

أما الدليل فهو في اللغة كما ذكره، وقوله: (**على وجه يقتدى به**). احتراز من أن يعرِّف مع عدم الاقتداء به، والنظر إلى قوله فإنه لايسمى دليلاً.

قوله: (**كما فعلت ابنة شعيب**).

يعني فإنها كانت دليلاً لموسى مع أنَّها متأخرة عنه، وذلك أنَّها لما وصلت إليه داعية له إلى أبيها ودالّة له على الطريق، قال لها: امشي خلفي ودليني على الطريق، فإنا أناس لا ننظر أعجاز النساء. ففعلت ذلك.

وقيل في حقيقته اللغوية: المتقدم على وجه يقع الاقتداء به، وعليه قول رؤبة بن العجاج[1]:

إذا الدليل أشتاف أكناف الطرق

---

(١) ـ العجاج: هو أبو الشعثاء بن رؤبة السعدي، والعجاج لقب له، ولد في الجاهلية، وقال الشعر فيها ثم أسلم، من الشعراء المجيدين، وهو أول من رفع الرجز وشبهه بالقصيدة، توفي حدود سنة ٩٠

قلنا: أوصله إلى العلم بالغير، ولم نقل: بالمطلوب احترازاً من طريقة النظر، وهي أن ينظر في صفة أو حكم الذات فيحصل له العلم بصفة أخرى،

والدليل في العرف اللغوي من أكثر من فعل الدلالة ولم يقع خلاف في صحة وصفه تعالى بأنه دليل المتحيرين، واختلفوا في وصفه بأنه دليل من غير تقييد فأجازه أبو علي ومنعه أبو هاشم لإيهام أنَّه تعالى ينظر فيه، ونقل عن أبي علي تجويزه مقيداً فقط، وعن أبي هاشم منعه مطلقاً.

وحقيقة الدلالة اللغوية ما ذكره، ولا خلاف في أنَّها والدليل في الاصطلاح بمعنى واحد. قال ابن متويه: وقد استعمل الدليل في الدلالة، وهو في أصل اللغة مجاز لكنه لا يمتنع أن يصير حقيقة بالعرف لاطراده، وأراد بالعرف الاصطلاح. واستدل بالاطراد على أنَّه قد صار حقيقة في ذلك إذ المجاز لا يطرد.

وحقيقة الدليل والدلالة في الاصطلاح ما ذكره إلاَّ أن السيد الإمام وابن متويه شرطا في كونه دليلاً أن يكون واضعه وضعه للدلالة ولم يقبله الشارحون ولا اعتبره المتأخرون.

قوله: (**احترازاً من طريقة النظر**).

قد تقدمت حقيقة الطريق إذا أطلقت، فأما طريقة النظر فحقيقتها: كل صفة لذات أو حكم لها يوجب النظر فيها العلم بصفة لتلك الذات أو حكم لها.

ومن أسماء الدليل: برهان، قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾، [البقرة:١١١]، وحجة قال تعالى: ﴿مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ﴾، [الجاثية:٢٥] وسلطان قال تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا﴾ [يونس:٦٨].

وحقيقة الدال قد تقدمت.

وحقيقة المدلول: من نصب له الدليل ليستدل به، ولهذا يقال: المكلف مدلول على ما يجب أن يعلمه، وهو مدلول سواء استدل أم لا، وقد يستعمل لفظة المدلول في المدلول عليه تجوزاً.

وحكم لتلك الذات كأن ينظر في كونه تعالى قادراً عالماً فيحصل له العلم بكونه حياً، وكأن ينظر في جواز العدم على الأعراض فيعلم حدوثها، وهو معترض بصحة الفعل، فإنها دليل على كونه قادراً، ومع ذلك فإنهما يختصان ذاتاً واحدة.

واعلم أن الفرق بين الدليل وطريقة النظر في التسمية إنما هو اصطلاح مجرد ليقع التمييز بين ما هو إذا كان الطريق والمتطرق إليه راجعين إلى ذات واحدة، وبين ما إذا كانا راجعين إلى ذاتين.

وحقيقة المدلول عليه: ما يتوصل بالنظر الصَّحيح في الدليل إلى العلم به.

وحقيقة المستدل: الناظر في الدليل ليحصل له العلم بالمدلول. قيل: أو الظن للمدلول.

وحقيقة الاستدلال: النظر في الدليل. قيل: وسواء كان ذلك نظراً فيما يوصل إلى العلم أو الظن، أو نظراً في شبهة فهو استدلال، ولهذا يقال: استدلال صحيح واستدلال فاسد، إلاَّ أن استعماله في النظر في الشبهة تجوّز لا حقيقة.

وحقيقة المستدَل به: الدليل الذي يطلب بالنظر فيه حصول العلم بالمدلول عليه.

وحقيقة المستدَل عليه: المطلوب حصول العلم به بالنظر في الدليل.

تنبيه:

ما كان من ذوات السين كمستدل ومستدل به ونحوهما فلا يسمى بذلك إلاَّ مع وقوع الاستدلال، ومالم يكن منها كدليل ومدلول ومدلول عليه فلا يعتبر في التسمية له وقوع الاستدلال بل يعتبر تهيؤ ذلك وإمكانه في نفس الأمر.

قوله: (**فهما يختصان ذاتاً واحدة**).

فيه نظر، فإن صحة الفعل يختص الفعل، والقادر به يختص بالقادر، وكأنه لمح إلى أن صحة الفعل حكم للقادر ولا يعلم إلاَّ بينه وبين المقدور.

قوله: (**إنما هو اصطلاح مجرد**). يعني لا وجه يقتضيه ولا موجب له، فلو سميت طريقة

فأما من جهة المعنى فلا فرق بينهما؛ لأنك لا تكاد تجد موضعاً يتعلق النظر فيه بذات، وإنما يتعلق بالصفات والأحكام، لكن لما لم تستقل بأنفسها توجه النظر إلى الذوات على تلك المزايا.

بيان هذا: أن النظر في الأجسام لإثبات الصانع نظر في دلالة لا في طريقة نظر بالاتفاق، ومعلوم أنا لا ننظر في مجرد ذواتها، وإلا كان يصح النظر فيها وهي معدومة، وإنما ينظر فيها على صفة لها معلومة ضرورة على الجملة، وهي الكائنية فنجد هذه الصفة لا تزايل الجسم ولا تتقدمه بل نجدها تتغير وتتبدل، فنعلم أن حصولها عن أول، وينظر بذلك إلى أن حصول الجسم عن أول فنكون قد علمنا صفة له وهي الحدوث، ثم ننظر في هذه الصفة التي هي الحدوث، فيحصل لنا العلم بالمحدث، فالنظر في هذه الصورة إنما هو في صفة، وهي الكائنية والحدوث.

النظر دليلاً لم يكن في ذلك قدح.

واعلم أن هذه عادة لأهل هذا الفن، وهي أنهم قد يصطلحون في التسمية اصطلاحاً مجرداً، ويفرقون في الاصطلاح بما لا يوجب الفرق، ومن هذا القبيل أن خصوا بالترك والمتروك أفعال القادرين بقدرة مع حصول المعنى في أفعاله تعالى، ولم يجعلوا الفرق إلاَّ أن أفعالنا تقع بالقدرة، وفعله تعالى ليس كذلك، وهذا فرق غير مانع من تسمية شيء من أفعاله تعالى تركاً ومتروكاً.

قوله: (**فأما من جهة المعنى فلا فرق بينهما**).

يعني من حيث أن الدليل وطريقة النظر كل منهما متعلقه الذات على الصفة، وأن الاستدلال في الحقيقة بالصفات لا بالذوات فيهما.

قوله: (**فنكون قد علمنا صفة له وهي الحدوث**).

يقال: إن أردت بالحدوث الوجود فنحن عالمون له ضرورة من غير نظر، وإن أردت بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن وهو الأظهر فهذه كيفية لصفة الوجود لا صفة.

فإن قيل: إن المنظور فيه هو الكون لا الكائنية؟

قيل له: إن المعلوم على الجملة ضرورة هي الكائنية /٣٣/ وبها يتوصل إلى الكون، فالنظر إنما يتوجه إليها، أولا على أن الأكوان وإن دلت على الحدوث فإنما تدل عليه من حيث لثبوتها أول، وذلك حاصل في الصفات، ولهذا يعلم حدوث الأجسام من لا يثبت الأكوان، وأيضاً هذا السؤال لا يستمر في الاستدلال بحدوث الأجسام على الصانع، فإنه لا شبهة في أن المنظور فيه في هذه الصورة صفة، وهي الحدوث.

يوضحه أنا إنما نستدل على الباري بفعله الذي أثر فيه، ومعلوم أن الذي أثر فيه هو الحدوث، فالنظر إنما يتعلق بالدليل الذي هو الحدوث، وكذلك الدليل على كونه قادراً وعالماً هو صحة الفعل وصحة الإحكام.

وإذا ثبت أن النظر في الأدلة إنما يتعلق بصفات وأحكام يتوصل بها في الغالب إلى صفات وأحكام، ومعلوم أنها لا تثبت فيها مغايرة حقيقية، فقد ظهر أن لا فرق بين الدليل وطريقة النظر،

قوله: (**وذلك حاصل في الصفات**).

أما الشيخ أبو هاشم فقد ذهب إلى أن الاستدلال على حدوث الجسم بغير الذات الَّتِي هي الأكوان غير ممكن، وأما الذي قواه المصنف على ما سيأتي وصرح به ابن متويه فإمكانه بالصفة الَّتِي هي الكائنية من غير نظر إلى الكون.

قوله: (**ومعلوم أن الذي أثر فيه هو الحدوث**).

هذا بناء على أن الذوات ثابتة في حالة العدم، وأن الفاعل لايؤثر إلاَّ في الوجود، وفيه نزاع شديد.

قوله: (**يتوصل بها في الغالب**).

احترز من نحو النظر في حدوث العالم فإنه يتوصل به إلى العلم بمجرد ذات الصانع.

قوله: (**فقد ظهر أنه لا فرق بين الدليل وطريقة النظر**).

وليس له أن يقول: إن النظر في طريقة النظر يتوجه إلى مجرد النظر، فإذا نظر في كونه تعالى قادراً عالماً ليتوصل بذلك إلى كونه حياً، فهو ينظر في مجردها بين الصفتين؛ لأن ذات الباري معلومة؛ لأنا نقول: إذا صح تعلق النظر بالصفة على انفرادها في طريقة النظر فكذلك في الأدلة من غير فرق، فيكون أحدنا قد نظر في مجرد الكائنية ومجرد الحدوث؛ لأن ذات الجسم معلومة.

يقال: غير مسلم بل الفرق باق، لأنَّه إن صح ما ذكرته فأكثر ما فيه أن الأدلة هي الصفات والأحكام دون الذوات، كما أن طريقة النظر هي الصفة أو الحكم ولم يجعلوا الفرق أن الدليل لا يكون إلاَّ ذاتاً مجردة، وأن طريقة النظر ما كانت صفة فقط، فيكون قد ظهر بما ذكرته إن صح عدمُ الفرق، بل جعلوا الفرق أن طريقة النظر صفة لذات توصل إلى العلم بصفة لها، والدليل نظر في ذات أو في ذوات على صفة توصل إلى العلم بذات أو صفة لذات أخرى، ولم يتبين بما ذكرته عدم الفرق بينهما من هذا الوجه، ولو ثبت اشتراطهم في الدليل أن يكون ذاتاً ممكنة فتمشيته من حيث أن الصفة وإن كانت وجه الدلالة كما ذكرته في حدوث الأجسام، فإن متعلق النظر هو الذات فالدليل هو الأجسام مثلاً، لكن يستدل بها على حال لها وهي الدليل في الحقيقة، وحدوثها إنَّما يجعل وجه دلالة فقط، بخلاف طريقة النظر فإنه يمكن أن يجعل الدليل الذات عليها للزوم أن يكون الدليل نفس المدلول، إذ المدلول هو الذات على الصفة الَّتِي حصل العلم عنها فكانت طريقة النظر الصفة فقط، ولعل المصنف وَاخَذَهم بظاهر عباراتهم، لأنهم جعلوا الدليل ما يوصل إلى العلم بالغير أو بصفة أو حكم للغير، ولفظة الغير يستلزم كون الدليل ذاتاً، إذ الغيرية الحقيقية لا تثبت إلاَّ مع كونه ذاتاً، فكأنهم قد اشترطوا كونه ذاتاً. وإذا قيل لهم: فما عندكم في حدوث الأجسام، فإن الدليل نفس الحدوث، إذ لو لم يثبت لم يدل. قالوا: بل الدليل الأجسام وحدوثها وجه دلالتها، فلا يلزمنا كون الدليل صفة ونحو ذلك، وذهب عباد إلى أنَّه يجب في الدليل أن يكون موجوداً باقياً جسماً معلوماً ضرورة، فعلى مذهبه يصح الفرق بين الدليل وطريقة النظر، لكن ما ذكره غير مسلم.

فصل/والأدلة خمسة

العقل، والكتاب، والسنة المتواترة،

(فصل: والأدلة خمسة)

يعني الموصلة إلى العلم اليقين ولهذا لم يعد القياس والإجماع الظنيين والخبر الآحادي منها، وإنَّما لم يقيدها بالقطعية لأن الظني وإن سمي دليلاً فهو على سبيل التجوّز.

قوله: (**الكتاب**).

الكتاب: هو المكتوب بين الدفتين المنقول نقلاً متواتراً.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: والأولى في تحديده الوحي الذي جاء به جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، الذي تُعبد المكلفون بتلاوته.

واعلم أن القطعي من الكتاب: ما كانت دلالته صريحة أو تعلم دلالته بنظر ودليل قاطع، فأما ما كان يفتقر في دلالته إلى استدلال ولا يعرف المراد به بدلالة قاطعة فهو ظني كالاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة/ ٢٢٨] على أن الاعتداد بالحيض، فثبوت العدة بالأقراء الَّتِي هي الحيض غير مقطوع به لما كان دلالة الأقراء على الحيض ظنية ونحو ذلك.

قوله: (**والسنة المتواترة**).

قال الحاكم: السنة ما عرف أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم قاله أو فعله وداوم عليه، وإنَّما توصف أخبار الآحاد بأنها سنة على وجه التعارف لا أنا نقطع بها. انتهى.

وقريب منه ما ذكره بعض المتأخرين [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] فإنه قال السنة في اصطلاح المتكلمين والأصوليين لا تجري إلاَّ على ما كان متواتراً، ومالم يكن متواتراً لم يسم سنة وإن سمي بذلك فعلى وجه المجاز، ويسمى خبراً أحادياً مهما لم يحصل العلم الضروري وإن كثر المخبرون، فأما أهل الحديث فيسمونه سنة.

والإجماع والقياس القطعيان.

وزعم أهل الجبر والفلاسفة أنه لا يوصل إلى العلم اليقين إلا حجة العقل الواردة على أحد أشكال أربعة يذكرونها في علم المنطق، فأما السمعيات فهي إنما توصل عندهم إلى الظن، وكذلك قياس التمثيل الذي نسميه نحن الاستدلال بالشاهد على الغائب، فنحن نذكر منشأ زللهم في ذلك ونكشف عن وجه خديعتهم ونرد عليهم بحسب ما يحتمله هذا الكتاب.

فما نقل من دينه صلى الله عليه وآله وسلم نقلاً متواتراً فهو دليل قاطع لصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وحصول العلم الضروري بصدوره من جهته، ولابد من أن تكون دلالته صريحة أو يمكن بالنظر فيه معرفة المراد به بدليل قاطع.

قوله: (**والإجماع والقياس القطعيان**).

حقيقة الإجماع: اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أو عترته في عصر مّا على أمر مَا. ذكره المصنف في (العقد). وحقيقة القياس: حمل الشيء على الشيء لشبه بينهما. والإجماع القطعي ما علم ضرورة أن الأمة قالته أو فعلته مع معرفة الوجه الذي قصدوه بفعلهم. وطريقه: إما مشاهدتهم وسماع قولهم، أو النقل المتواتر عنهم أو عن بعضهم مع رضاء الباقين وعدم إنكارهم مع انتشاره فيهم، والقطع بأن سكوتهم لا لتقية، وكونه فيما الحق فيه واحد، والمراد إجماع الأمة والعترة على الخلاف، وفي كون الإجماع دليلاً خلاف شديد وثبوته دليلاً قطعياً بعيد، ولابد من الكلام على ذلك فيما بعد وموضع البسط فيه كتب الأصول، والله سبحانه أعلم.

والقياس القطعي: ما علم أصله وعلته، ومثاله شرعاً أن يرد نص صريح متواتر بتحريم الخمر ونص صريح متواتر بأن علة تحريمه إسكاره، فإنا نعلم عند ذلك تحريم النبيذ قطعاً بالقياس، وخالف في حجيته أهل الظاهر والإمامية والخوارج، واستدل الحاكم على صحته في العقليات بأنه لولا صحته لما صح القول بالتوحيد والعدل والنبوات والشرائع إذ لاتعرف إلاَّ به.

فصول في الاستدلال بالعقل

اعلم أن أكثر مسائل أصول الدين لا مجال للسمع فيها إلا مؤكداً، وإنما يعرف بالعقل، ونعني بكون العقل دليلاً أنا نعلم به نسباً بين مفردات متصورة بثبوت أو نفي أو حسن أو قبح أو وجوب، فتصير هذه النسب المعلومة مقدمات يتوصل بها إلى ثبوت نسب أخرى مجهولة، ولكنا لا نثبت النسبة لذات لأجل ثبوتها لذات أخرى إلا بجامع الأمر الذي له ثبتت النسبة في الذات الأولى

(فصول في الاستدلال بالعقل)

قوله: (**اعلم أن أكثر مسائل أصول الدين لامجال للسمع فيها**).

أشار بقوله أكثر إلى مسألة الرؤية ونفي الثاني ونحوهما، وسيأتي تحقيق ما يصح الاستدلال عليه منها بالسمع وما لا يصح. قوله: (**إلاَّ مؤكداً**). يعني مؤكداً لدلالة العقل فيورد للتأكيد والاستظهار كما يورد في مسألة الأفعال ونحوها.

قوله: (**بين مفردات متصورة**).

يعني وإلاَّ فمع عدم تصور المفردات لا يمكن الحكم بالنسبة، وقد تقدم تقرير ذلك، ومثاله ما يحكم العقل به من نسبة الحدوث إلى العالم، فإن ذلك بعد أن قد علمنا حقيقة العالم والمحدث وموضوعهما.

قوله: (**بثبوت**). مثاله الحكم بأن العالم محدث، (**ونفي**). مثاله الحكم بأنه تعالى ليس بجسم، (**أو حسن**). مثاله الحكم بأنه يحسن منه التكليف، (**أو قبح**). مثاله الحكم بقبح الظلم، (**أو وجوب**). مثاله الحكم بوجوب شكر المنعم.

قوله: (**بجامع الأمر الذي له تثبت النسبة في الذات الأولى**).

اعلم أن من اللائق إيراد أمثلة جامع الأمر في ثبوت تلك النسب المتقدم ذكرها آنفاً من

مثاله: إذا علمنا أن أفعالنا محتاجة إلينا، فإنا نتوصل بذلك إلى أن للعالم صانعاً، وإنما يمكن هذا التوصل إذا علمنا حصول تلك العلة في أفعال القديم تعالى، وعلى مثل هذا يقع الكلام في كونه تعالى /٣٤/ قادرا وعالماً وغير ذلك مما لا بد فيه من أحد الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب،

ثبوت ونفي ونحوهما، فأما جامع الثبوت فقد أورد مثاله.

وأما الجامع في نسبة النفي فكما نقوله في أنَّه تعالى لا يفعل القبيح، فإنا نقول: قد ثبت أن الواحد منا مع علمه بقبح القبيح وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه لا يفعله، ولا علة لكونه لا يفعله إلاَّ ما ذكرنا، فيجب ألا يفعله تعالى لحصول الجامع، وهو علمه بقبح القبيح وغناه عنه وعلمه باستغنائه عنه.

وأما جامع نسبة الحسن فكما نقوله: قد ثبت أنَّه تعالى يحسن منه تكليف مَنِ المعلوم من حاله أنَّه يؤمن، وإنَّما حسن لكونه تعريضاً لمنافع لا تنال إلاَّ بالتكليف، فكذلك من علم من حاله أنَّه يكفر لحصول جامع الأمر، وهو أنَّه بتكليفه قد عرضه لمنافع لا تنال إلاَّ به.

وأما الجامع في نسبة القبح فكما نقول: قد ثبت أنَّه يقبح من أحدنا فعل الظلم، وإنَّما قبح لكونه ضرراً عارياً عن نفع أو دفع ضرر أو استحقاق إلى آخر حقيقته، فيجب منه أن يقبح منه تعالى لحصول جامع الأمر، وهو كونه أيضاً ضرراً عارياً عن نفع إلى آخرها.

وأما حصول جامع الأمر في الوجوب فكما نقول: قد ثبت أنَّه يجب على الواحد منا قبول عذر الجاني لأنَّه قد استفرغ وسعه وبذل جهده في تلافي ما وقع منه بندمه على ماكان وعزمه على ألا يعود، فيجب عليه تعالى قبول التوبة لحصول جامع الأمر، وهو أن التائب قد بذل جهده واستفرغ وسعه في تلافي ما وقع منه، فيجب قبول توبته كما يجب علينا قبول الاعتذار ولهذا يُذَم على عدم القبول.

قوله: (**من أحد الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب**).

وهذا القياس الذي يسميه المخالفون قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد، ويجعلونه ظنياً وسموه قياس التمثيل؛ لأنه بزعمهم تمثيل للغائب بالشاهد.

واعلم أن هؤلاء الفلاسفة وأهل الإلحاد قد وضعوا قواعد عظمت بها جنايتهم على المسلمين، وحرفوا بها كثيراً عن قواعد دينهم وأدرجوها في علم المنطق، واتبعهم فيها أهل الجبر بأسرهم، وكانت هي السبب في القول بالجبر، وكثير من مسائل الخلاف. ونحن نذكر من ذلك قاعدتين عليهما يدور مكرهم: إحداهما، أبطلوا بها مسائل التوحيد، والأخرى أبطلوا بها مسائل العدل.

أما القاعدة الأولى فهي أنهم قسموا الأقيسة إلى: يقيني، وظني، ومغالطي، وشعري،

الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب أربع: علة الحكم، وطريقة الحكم، وما يجري مجرى العلة، وطريقة الأولى. وسيأتي تحقيقها في مسألة إثبات الصانع.

قوله: **(لأنه بزعمهم تمثيل للغائب بالشاهد)**.

يقال: هو كذلك فما وجه الإنكار؟

والجواب: أن عبارتهم قاضية بأنه مجرد تمثيل للغائب بالشاهد، وأنه لا يستدل به ولا يعول عليه إذ هو مجرد تمثيل فقط، ومجرد حكم بكون الغائب والشاهد مثلين، وليس كذلك فإنه تشريك بين ذاتين في حكم دل على اشتراكهما فيه دليل، فليس بمجرد تمثيل، ولا حكم بتماثل الغائب والشاهد لغير دليل.

قوله: **(وأهل الإلحاد)**.

المراد بأهل الإلحاد الفلاسفة كأنه قال المسمون بالفلاسفة وأهل الإلحاد، وأراد بالإلحاد هنا معناه اللغوي، وهو الميل إلى جانب ومنه سمي اللحد لحداً، والمعنى أنهم قصدوا بذلك الميل عن الإسلام بإيراد الشبه في ضعف أدلة أهله، وقد صار الإلحاد في الشرع اسماً للكفر، ويغلب عليه استعماله في جحود الصانع.

قوله: **(قسموا الأقيسة)**.

ولا حاجة بنا إلى ذكر المغالطي والشعري إذ لا فائدة فيهما.
وأما الظني فهو عندهم ضربان:
أحدهما: قياس التمثيل الذي نسميه قياس الغائب على الشاهد.

الأقيسة: جمع قياس، والقياس في اصطلاحهم: قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، ومثاله: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنه مركب من قولين إذا سلما لزم عنهما لذاتهما العالم حادث، وليس القياس عندهم ما يصطلح عليه أهل علم الأصول، لأنهم قد احترزوا عنه بقولهم: لزم عنها. قالوا: فإن التمثيل وإن سلمت مقدماته لا يلزم عنها شيء آخر لإمكان التخلف.

قوله: (**ولا حاجة بنا إلى ذكر المغالطي والشعري إذ لا فائدة فيهما**). اعلم أن قياس المغالطة عندهم قياس فاسد، ويأتي من جهة الصورة ومن جهة المعنى، فالذي من جهة الصورة مثاله قولك لصورة الفرس المنقوش على الحائط: هذه فرس وكل فرس صهال، لينتج أن تلك الصورة صهالة، والذي من جهة المعنى كقولك: كل إنسان وفرس فهو إنسان، وكل إنسان وفرس فهو فرس ينتج أن بعض الإنسان فرس، قالوا: والغلط وقع فيه من حيث أن موضوع المقدمتين ليس بحاصل، إذ لا شيء موجود يصدق عليه أنَّه إنسان وفرس.

وأما الشعري فهو قياس الغرض منه انفعال النفس بالترغيب أو الترهيب فيحصل للنفس منهما قبض أو بسط، فتنقبض أو ترغب، كما إذا قيل: الخمر ياقوتة سيالة انبسطت النفس فرغبت في شربها، وإذا قيل: العسل مرة مهوعة انقبضت النفس عنها ونفرت. قالوا: ويزيد في ذلك أن يكون على وزن الشعر، كقول الشاعر:

هو البحر من أي الجوانب[1] أتيته ... فلجته المعروف والبر ساحله

لاسيما إذا كان إنشاده بصوت طيب.

---

(١) ـ من أي الجهات [ظ].

والثاني: القياس الذي مقدماته سمعية من كتاب أو سنة، فتوصلوا بهـذا إلى أن الكـلام في إثبات الصانع جل وعز وصفاته ظني لا يمكن العلم به، وإلى أن الكلام في أصول الشـريعة ظني، وقد علمت أن جميع مسائل التوحيد مبنية على قياس الغائب على الشاهد فـانظر إلى هذه الخديعة التي اتبعهم فيها كثير من علماء الإسلام، وأقروا أنه لا يمكن العلم بالله وصفاته حتى ذكر الرازي في محصوله مستدلاً على تكليف ما لا يطلق أن الله تعالى أمرنا أن نعلمه في قوله: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩] والعلم به غير مقدور لنا، مع أن المعـارف عنـده ليست ضرورية.

وأما اليقينية عندهم فهي الأقيسة التي مقدماتها معلومة ضرورة، بشرط أن تورد على أحـد الأشكال الأربعة التي يذكرونها في علم المنطق.

ولنورد على الشكل الأول مثالاً اقترانياً

قوله: **(وإلى أن الكلام في أصول الشريعة ظني).**

أصول الشريعة الصلاة والزكاة والحج والصوم وذلك، لأنهم بنوا على أن الأدلـة السـمعية ظنية، ونحن إنَّما علمنا وجوبها بالسمع، فتوصلوا بكلامهم إلى أن العلم بوجوبها ظني.

قوله: **(ولنورد على الشكل الأول).**

اعلم أنَّه خص الشكل الأول بإيراد المثال لأنه عمـدة الأشـكال الأربعـة وأصـلها والباقيـة راجعة إليه، وهو عندهم ما كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكـبرى، والمقدمة الصغرى هي الأولى والكبرى الثانية، والحـد الوسـط هـو مـا تكـرر بـين مقـدمتي القياس وتوسط بين طرفي المطلوب.

مثال الشكل الأول: كل ح ب وكل ب أ، فالحد الأوسط ههنا ب وهـو محمـول في المقدمـة الأولى الصغرى، وموضوع في المقدمة الثانية الكبرى، قالوا: فإن كان موضـوعاً في الصـغرى محمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع، مثاله: كل ح ا وكل ا ح. قالوا: وإن كان الحد الأوسـط محمولاً في المقدمة الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني مثاله: كل ب ح ولا شيء من ا ح،

ومثالاً استثنائياً، فالاقتراني نحو قولك: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر ينتج لا شيء من الإنسان بحجر. والاستثنائي نحو قولك: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة ينتج أن النهار موجود. والرد عليهم بعد تسليم كون هذا يقينياً يقع من وجهين:

أحدهما: أن جميع ما يذكرونه من الأمثلة في هذه الأشكال لا فائدة فيه ولا ثمرة تحته، فإنا عند العلم بهاتَين المقدمتين نعلم النتيجة من دون أن نتكلف إيراد مقدمتين في شكل مخصوص، فمتى علمنا أن كل إنسان حيوان وأنه لا شيء من الحيوان حجر، فإنا نعلم أنه لا شيء من الإنسان حجر، وكذا إذا علمنا أن الشمس طالعة علمنا أن النهار موجود من غير عناية سواء قسنا أو لم نقس /٣٥/ ولهذا لو منع أحدنا من القياس لما خرج عن كونه عالماً بذلك.

يوضحه: أن العلم عندهم بالمقدمتين ضروري، وعند حصوله تتأهل النفس لأن يفعل الله فيها العلم بالنتيجة، فقد صار الكل ضرورياً غير واقف على اختيارنا، فأي فعل يفعل القائس يسمونه قياسا برهانياً من استحضار أو غيره.

هذا إن لم ندّع أن أحدنا يعلم أنه ليس في شيء من الناس حجر، وإن لم يخطر بباله المقدمتين المذكورتين.

قالوا: وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، مثاله: كل ب ح وكل ب د. وتفصيل ما أجمله المصنف من اصطلاحاتهم يحتاج إلى بسط كثير، وليس بمقصود ههنا إذ المقصود الرد عليهم.

قوله: (**ومثالا استثنائياً**).

يقال: إن الاستثنائي لا يرد بصورة الأشكال بل هو نوع آخر، ولا ترد الأشكال على كيفيتها المذكورة إلاّ في الإقتراني، ويمكن تمشيته بأنه أراد الاستثنائي الذي يمكن رده إلى الإقتراني بصورة الشكل الأول وفيه تكلف.

قوله: (**سواء قسنا أو لم نقس**). أراد أن ما كان من هذا الجنس فهو غني عن القياس فلا حاجة إلى ذكر ما أوردوه وإنَّما يحتاج إلى القياس ما كان نظرياً.

وبعد: فما الثمرة[1] في أن نعلم أنه ليس شيء من الناس حجر، أو أن النهار موجود حتى تكلفوا له فناً من أدق الفنون، ولم يذكروا فيه مسألة مفيدة.

وبعد: فحاصل جميع ما ذكروه من البراهين الحاصلة عن أشكالهم هو عندنا نوع واحد وهو إلحاق التفصيل بالجملة، وهو من أقل العلوم كلفة إن لم يكن ضرورياً على ما قد صححناه من قبل، وكما هو مذهب الخصوم أو متولد على ما يقوله شيخنا أبو الحسين، أو يكون هو نفس العلم الجملي على ما يقوله شيخنا أبو هاشم.

قوله: (**وبعد فما الثمرة في أن نعلم أنه ليس شيء من الناس حجراً، وأن النهار موجود حتَّى تكلفوا له فناً من أدق الفنون**).

يقال: هذا حكم ببطلان فائدة علم المنطق مع إطباق الجم الغفير على إفادته والحاجة إليه، وأنه قانون يعرف به صحيح الأدلة من سقيمها وغثها من سمينها، ثُمَّ إن المصنف في كلامه مناقضة فإنه ذكر في آخر كتابه هذا أن من حق المجتهد أن يكون مجوداً في علم المنطق وأشبع الفصل في ذلك كما سيأتي.

---

(١) ـ قال البكري في الكوكب الوهاج: واعلم أنه لا شك في وجوب حصول العلم بالنتيجة عند العلم بالمقدمتين الصحيحتين كما ذكره المنطقيون، وأن تركيبهم لذلك صحيح موصل إلى اليقين، وما ذكره ابن متويه من أن المقدمات الكاذبة تنتج نتائج صحيحة فغير قادح، وما ذكره المصنف وابن متويه أيضاً من أنا نعلم الفرق بين الإنسان والحجر من دون ما ذكروه من التركيب وأنه لا ثمرة في ذلك غير مستقيم، لأنهم لم يوردوا تلك الإشكالات ليعلم أن الإنسان ليس بحجر وإنما أوردوه ليستعان بها في تركيب الأدلة، وصوروها بتلك الأمثلة المعلومة ليقاس عليها غيرها.

والإنصاف أن نفصل الكلام في ذلك فيقال: أما من زعم أنه لا يمكن تركيب الأدلة ولا العلم بشيء من الاستدلاليات إلا بعد معرفة المنطق كما روي عن الشيخ الحسن الرصاص أن بعضهم وقف على مسائل له فامتنع عن النظر فيها واعتذر بأنه يخشى الزلل لعدم رسوخ قدمه في علم المنطق، فلا شك في خطأ من هذه حاله، لأنه يمكن إقامة البرهان من دون علم المنطق، ولهذا ترى المعتزلة في موارد استدلالاتها ومصادرها غير معرجة على تركيب أدلتها التركيب الذي يستعمله المنطقيون من استعمال مقدمتين يتضمنان لازماً وملزوماً على القانون الذي التزموه في الأشكال، بل يأتون بعبارة أخرى تفيد ما أفادته تلك المقدمات من إفحام الخصم وإفادة اليقين فيما كان الدليل عليه قطعياً، ولهذا لم يعده المحققون من علماء أهل البيت والمعتزلة من كمال الاجتهاد، وأما من سلم أنه يمكن تركيب الأدلة من دونه ولكنه يقول إنه معين على ذلك ومسهل له فلعمري إنه لصادق في دعواه، فإنه نعم العون على ذلك، والعجب من المصنف كيف زعم هنا أنهم لم يذكروا منه مسألة مفيدة، ثم لما بلغ إلى علوم الاجتهاد عده من جملتها، وجعله مما يتوقف كمال الاجتهاد عليه، وذكر أنه بالنسبة إلى العلوم النظرية كالنحو بالنسبة إلى الألفاظ، وهل هذا إلا عدول عن الإنصاف! اهـ.

الوجه الثاني من الرد عليهم: وهو التحقيق إن ثبت هنا قياس، وهو أن يبين أن القياس اليقيني لا يكون يقينياً بل لا يكون قياساً إلا إذا حصل فيه علة جامعة، وحينئذ يكون من باب قياس التمثيل الذي جعلوه ظنياً، فنقول: لسنا نعلم أن الإنسان حيوان إلا لأجل كونه حياً بحيلة على شكل مخصوص بدليل أنه إذا لم يكن له حيلة، أو كانت لكنه على شكل الفرس أو الطائر لم يسم إنساناً، فإذا علمنا أن الحجر لم يحصل فيه الأمر الذي لأجله كان الإنسان إنساناً علمنا أنه ليس بإنسان، وهم لا يعنون بقياس التمثيل أكثر من هذا، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه.

وهاهنا فضيحة الفلاسفة ننبهك عليها لتعلم أن غرضهم المكر والإلحاد لا بيان الأدلة، وهي أنه أجمع محققوهم على أن المقدمات الكلية اليقينية إنما يتصيدها العقل من استقراء الجزئيات.

والجواب: أن هذه مؤاخذة لهم حيث قالوا: إن الأدلة اليقينية ليست إلاَّ الضرورية، وأن غيرها ليس بدليل ولا يقيني، فأراد أن الضروري لا يحتاج في معرفته إلى ترتيب مقدمات، ولا إلى معرفة علوم المنطق ولا يتوقف عليها، فإن أحدنا يعلم عند طلوع الشمس أن النهار موجود وإن لم يسمع بذكر المنطق فضلاً عن أن نحتاج إلى مطالعته في العلم بذلك، وكذلك فهو يعلم أنَّه لا شيء من الناس بحجر وإن لم يستحضر مقدمات ذلك وترتيبها.

وأما إطباق العقلاء على إفادته واشتراط المصنف له وتعويله عليه على خلاف في ذلك فإنما هو بناء على أن العلوم النظرية يقينية يمكن التوصل إليها بالأدلة، فعرف المنطق لئلا يشتبه عليه اليقيني بغيره ويلتبس عليه بالدليل ما ليس بدليل، ولهذا قال رحمه الله حيث اشترطه لأنَّه بالنسبة إلى العلوم النظرية كالنحو بالنسبة إلى الألفاظ، فأما الضروري فهو لا يلتبس بما ليس بضروري ولا يحتاج فيه إلى فهم ما قالوه، فبان بهذا الجواب خلوص كلامه عن التناقض.

قوله: (**وهاهنا فضيحة للفلاسفة ننبهك عليها لتعلم أن غرضهم المكر**).

الفضيحة: الاسم من فضحه يفضحه فافتضح أي انكشفت مساويه، والمراد أن مساويهم وهي تغريرهم وتلبيسهم ومناقضاتهم انكشفت بما بيناه من مقالاتهم، والمكر الخديعة، ولا

قل أبو الحسين: ومثّله أرسطاطاليس بأن يتصور صورة زيد، ثم صورة شخص آخر حتى يرتسم في نفسه صورة الإنسان الكلية الشاملة لجميع أشخاص الناس، وإذا كان كذلك ومن صريح مذهبهم ومذهب المجبرة أن الاستقراء لا يفيد إلا الظن الضعيف فقد نقضوا قولهم، وظهر أنه لا يقيني قط لأن المقدمات التي سموها يقينية قد بنوها على الاستقراء الذي لا يفيد إلا الظن اتفاقاً بيننا وبينهم.

القاعدة الثانية مما ألحدوا به في الدين هي أنهم قسموا القضايا التي تجعل مقدمات للأقيسة إلى /٣٧/ يقينات ومشهورات ومظنونات ومأخوذات ووهميات.

قالوا: فاليقينيات هي الضرورية، مثل أن الكل أكثر من الجزء، وأن الشمس منيرة، ونحو ذلك.

إشكال في قصدهم لخديعة أهل الإسلام واستمالتهم عنه.

قوله: **(من استقرأ الجزئيات)**.

الاستقرائي عندهم: الحكم على كلي بشيء لوجوده في أكثر جزئياته، وسموه استقرائياً لأنه لا يحصل إلاَّ بتتبع الجزئيات، فالحكم في هذا المثال الذي أورده ارسطاطاليس هو الحكم بأن صورة الإنسان لا تكون إلاَّ كما شاهد في زيد وعمرو وغيرهما فهو حاصل عن تتبع الجزئيات، فإنا لما لم نجد في جنس الإنسان إلاَّ من هذه صورته حكمنا بأنه لا يوجد في جنسه غير هذه الصورة.

قوله: **(لايفيد إلاَّ الظن)**.

ذكر قطب الدين صاحب شرح الرسالة الاستقراء ومثله بقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك، وصرح بأنه لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي آخر لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرئ كالتمساح.

قوله: **(قسموا القضايا التي تجعل مقدمات الأقيسة)**.

القضايا: جمع قضية، وهي في اصطلاحهم بمعنى الجملة الخبرية في اصطلاح النحاة،

والمشهورات هي التي لا عمدة عليها إلا الشهرة، ولو خلي الإنسان وعقله لما قضى بها، نحو الحكم بقبح الظلم والكذب والعبث، وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وشكر المنعم.

قالوا: فهذه ليس فيها إلا ظن ضعيف.

قالوا: ولسنا نحكم بها إلا لأحد أسبابه منها: رقة القلب والرحمة فيحكم الإنسان بقبح الظلم لرقة قلبه.

قالوا: ومن هاهنا حكم المعتزلة بقبح ذبح البهائم عقلاً لرقة قلوبهم، ومنها: ما طبع عليه الإنسان من الحمية والأنفة كحسن تعظيم الأبوين وشكر المنعم، ونحو ذلك.

ومنها: محبة التسالم والموادعة والتعاون على المعاش، فلهذا استقبح الظلم والكذب، واستحسن إرشاد الضال وإنقاذ الغريق والتصادق والعدل ونحو ذلك.

ومنها: التأديب الشرعي الذي تكرر في الأسماع ورسخ رسوخاً يظن الظان أنه حكم للعقل، نحو استحسان إفشاء السلام ومكارم الأخلاق ونحوه. ومنها: إستقراء الجزئيات الكثيرة نحو استحسان الصدق، فإنه لما رأيَ حسناً في أكثر أحواله ظن الظان أنه حكم للعقل ولم يتنبه لقبحه في بعض الأمكنة نحوَ الصدق المتضمن للدلالة على نبي قد اختفى من عدوه.

قالوا: فلأجل هذه الأسباب الخمسة حكمنا بهذه الأحكام لا لأجل العقل كما يقوله المعتزلة، هذا حاصل ما ذكروه في المشهورات.

وأما المظنونات قالوا: فهي المقدمات السمعية سواء كانت متواترة أو آحادية.

وأما المأخوذات فهي ما أخذ عن العلماء وعن من يُحَسَّن الظن به، وما سلمه الخصم.

ومقدمات القياس مثل قولهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، ونحو ذلك، فهاتان المقدمتان وما شاكلهما هي المقسومة إلى هذه الأقسام.

قوله: (وأما المأخوذات فهي ما أخذ عن العلماء وعمن يُحَسَّن الظن به وما سلمه الخصم).

اعلم أنهم يسمون هذا القبيل مقبولات ومسلمات، ويقسمونه إلى هذين القسمين، قالوا: فالمقبولات قضايا توجد ممَّن يعتقد فيه الصدق، إما لأمر سماوي من المعجزات والكرامات كالأنبياء والأولياء، وإما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كأهل العلم والزهد.

وأما الوهميات: فهي ما يحكم به الوهم المجرد كحكمه باستحالة موجود ليس بجسم ولا عرض ولا داخل في العالم ولا خارج عنه، ومن هذا القبيل ما يحكم به الحس المجرد كحكمه بأن الشمس في قدر مجن وأن الظل واقف لا يسير، وكذلك الصغير واقف على النشو حالة البصر، وأن السحاب البعيد منتصب ونحو ذلك.

قالوا: فالقياس المتركب من اليقينيّات يسمى يقينياً، وهذا لا نزاع فيه.

قالوا: والقياس المتركب من الوهميات والحسيات المجردة يسمى مغالطياً وسوفسطائياً، وهذا أيضاً لا نزاع فيه.

قالوا: والقياس المتركب من المأخوذات والسمعيات يسمى ظنياً، وقد عرفت ما أرادوا بهذا من إبطال الشرع ومساواته لما تقوله شيوخهم وقدماؤهم في أنه لا يفيد إلا الظن، وهذا لا يشتبه على مسلم بطلانه.

قالوا: والقياس المتركب من المشهورات /٣٧/ يسمى جدلياً لا ينبغي أن يلتفت إليه ولا يسمع قائله، فإن صاحبه وإن غلب فإنما هو لقوة القائل لا لقوة القول، فانظر إلى هذه القاعدة التي أبطلوا بها العدل والوعد والوعيد والشرائع، واتبعهم فيها أهل الجبر بأسرهم حتى أنك إذا أخذت تستدل للعالم منهم على أن الله تعالى عدل حكيم، وأن نبيه صادق يقبح الظلم والكذب أو نحو ذلك مما يقوله أهل العدل، أجابك بأن هذا من قبيل المشهورات التي لا تفيد إلا الظن الضعيف في حق الشاهد، فأما في حق الغائب فلا يفيد شيئاً أصلاً، ولهذا أقسم الرازي يمين كبيرة في محصوله أنه ما يعلم بعقله وجوب شكر النعمة في حق الله تعالى.

قال صاحب الرسالة: وهي نافعة جداً في تعظيم أمر الله والشفقة على خلقه وعدها من غير اليقينيات. والمسلمات عندهم: قضايا تسلم عند الخصم وينبني عليها الكلام، سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة أو بين أهل علم كتسليم الفقهاء أصول الفقه، ومثاله أن يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله عليه السلام: <في الحلي زكاة> فيقول الخصم: هذا الخبر آحادي والآحادي ليس بحجة، فيقول له: قد ثبت هذا في علم أصول الفقه ولا بد من أن نأخذ به ههنا. قال صاحب شرح الرسالة: والقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات

والرد عليهم - وبالله التوفيق - أن يقال: إنما يكون الضروري من العلوم ضرورياً بأن يكون مفعولاً فينا، وغير واقف على اختيارنا، ولا بد من الإقرار بهذا، وإذا كان كذلك فإنا نجد أنفسنا مضطرة إلى العلم بقبح الظلم والكذب وحسن إرشاد الضال وإنقاذ الغريق ووجوب رد الوديعة وشكر المنعم، ونحو ذلك مما سموه مشهوراً، ونجد هذا العلم غير واقف على اختيارنا، ولا نجد فرقاً بينه وبين العلم بالبداية والمشاهدات في كونه ضرورياً.

وأما ما تقوله علماء الجبرة من أنا إنما نحكم بذلك لأحد الأسباب الخمسة، فهو ظاهر السقوط بدليل أنا لو فرضنا العاقل متعرياً عن جميع هذه الأسباب فإنه يعلم بكمال عقله قبح الظلم والكذب ووجوب رد الوديعة وشكر المنعم، والمنكر لذلك مباهت.

ثم يقال لهم: ولم قلتم أنه لا يقيني إلا ما كان ضرورياً أو ينتج من مقدمات ضرورية، ولم تجعلوا الاستدلاليات يقينية مع حصول علامة اليقين فيها من المطابقة وسكون النفس.

يسمى جدلاً، والغرض منه إفحام الخصم وإقناع من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان.

قوله: (ولهذا أقسم الرازي بيمين كبيرة في محصوله).

المحصول كتاب له في أصول الفقه، قال فيه: أحلف بالله وبالأيمان الَّتِي لا مخارج منها أني راجعت عقلي وذهني، وطرحت الهوى والتعصب فلم أجد عقلي قاطعاً بذلك في حق من لا يصح عليه النفع والضرر بل ولا ظاناً[1].

قوله: (ولم تجعلوا الاستدلالات يقينية).

إن أمكن حمل قولهم أن الاستدلاليات غير يقينية على أن مرادهم ليست بضرورية، لأنهم ممَّن استدل وبنى مذاهبه على الاستدلال فالخلاف في عبارة، وإن قصدوا أن الاستدلاليات

---

(١) ـ قال البكري في الكوكب الوهاج: فانظر إلى تقاسيمه هذه وتأكيدها بالأيمان المغلظة التي لا تعريج عليها في تصحيح المذاهب، كل ذلك محاولة لدفع ما يعلم بأوائل العقل على أنه لم يقنع بهذا الخطأ، بل ضم إلي خطأ آخر، فادعى عدم الأمان من وقوع العقاب على الشكر، واعتل بأن الشاكر ملك للمشكور، فإقدامه على الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة وهو لا يجوز، ولا يخفى أنه قد ركب بذلك متن العناد وتاه في أودية الفساد، نعوذ بالله من هوى يعمي عن الصواب وينسي صاحبه يوم المآب .اهـ

ثم يقل لأهل الإسلام منهم كالرازي والغزالي والأشعري[1] وغيرهم: إن هذا اليقين الذي ذكرتموه مفقود في أدلتكم على إثبات الصانع وصفاته، أفتعترفون بأنها ليست بيقينية، أم تعترفون بأن المشهورات يقينية، ولا بد من أحدهما.

فإن قالوا: وكيف ذلك؟

قلنا: أما دليل إثبات الصانع فلا شك أنه مبني على أن العالم محدث، وأن المحدث لا بد له من محدث، وأن محدثه ليس إلا الله تعالى.

فاستدل الرازي على حدوث الأجسام بأنها لو كانت أزلية لكانت إما متحركة أو ساكنة، والقسمان باطلان، فيجب أن لا تكون أزلية.

فيقال له: أول ما في هذا أنه مبني على إثبات الحركة والسكون معنيين، وكثير من الناس لا يسلمه /٣٨/ فضلاً عن أن يدعي فيه ضرورة، ومبني على أن الجسم إنما يكون كائناً لأجل تحيزه ليثبت ذلك في الأجسام الأزلية. ومبني على أن هذه المعاني لم يتقدم الجسم عليها، وكثير من الناس لا يسلمه.

غير معلومة فالخلاف معنوي، وبطلان كلامهم يظهر بما ذكره من حصول أمارة العلم فيها لسكون النفس والمطابقة.

قوله: (**ثم يقل لأهل الإسلام منهم**).

أي ممّن قال بأنها غير يقينية وهم الفلاسفة والمجبرة، وهذا إنّما يخاطب به الأشعرية أهل الإسلام فأما الفلاسفة فإنهم لا يثبتون الصانع المختار أصلاً، فكيف يمكن أن يراجعهم في أدلتهم عليه.

قوله: (**والقسمان باطلان**).

أي أن تكون متحركة أو ساكنة مع كونها أزلية، ومما يعلل به بطلانها أنّه لا يكون متحركاً إلاَّ بأن ينتقل من جهة إلى أخرى، ولا ساكناً إلاَّ بأن يكون لابثاً في الجهة وقتين فصاعداً.

---

(١) ـ الأشعري: هو ابن أبي بشر الأشعري وهو رئيس الأشاعرة.

ومبني على إبطال حوادث لا أول لها، وعلى إبطال الكمون والظهور ونحو ذلك مما ليس بضروري، وقد لا ينتهي إلى أصل ضروري، وهذا ينقض كون هذه المقدمات يقينية على أصله.

واستدل أيضاً على حدوث ما سوى الله تعالى بأنه لا واجب الوجود إلا واحد وما عداه ممكن الوجود لذاته، وكل ممكن الوجود لذاته محدث.

قال: بيان المقدمة الأولى أنا إذا فرضنا موجودين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته فلا بد أن يكونا متشاركين في الوجوب وغير متشاركين في التعيين، فيكون كل واحد منهما مركباً مما به المشاركة، ومما به المباينة، وهذا يقتضي التركيب في صانع العالم، وأردنا بالتركيب أن ماهيته تكون مركبة من جنس وفصل.

فيقال له: هذا الدليل مبني على أن الوجود زائد على الذات، وأنت لا تقول به. ومبني على أن الوجود يوصف بالوجوب، وأن وجوب الصفة مما به تقع المشاركة وإن اختلفت الصفة.

وأن التعيين مما به تقع المخالفة، وأن اجتماع ما به تقع المباينة، وما به تقع المشاركة يقتضي الكثرة في الذات، وأكثر هذه الأصول غير صحيحة فضلاً عن أن تكون ضرورية.

قوله: (**مما ليس بضروري وقد لا ينتهي إلى أصل ضروري**).

يقال: أما أنَّها ليست ضرورية فنعم، وأما أنَّها لا تنتهي أو بعضها إلى أصل ضروري فغير مسلم، ولو لم تنته إليه لم تكن معلومة، وأنت تجعل هذه المسائل معلومة وقد ذكرت أنَّه لا بد من الانتهاء في الأدلة إلى أصل ضروري.

قوله: (**مركباً مما به المشاركة**). يعني وجوب الوجود، (**ومما به المباينة**) يعني في التعيين فإن عين هذا غير عين الآخر.

قوله: (**هذا الدليل ينبني على أن الوجود زائد على الذات**).

يعني حيث أثبت للوجود كيفية وهي الوجوب، والكيفيات تتبع الصفات على ما سيأتي وحيث أثبته أمراً اشتركا فيه مع اختلاف عينيهما، وهذا ينبني على أنَّه زائد على الذات، إذ لو كان نفس الذات لم يكن أمراً مشتركاً فيه إذ لا يشارك أحدهما الآخر في ذاته.

يوضحه أنه أورد للفلاسفة من الأسئلة على هذه الأصول ما لم يحسن الجواب عنه.

أظهرها أن قالوا: أوليس علم الله وقدرته قديمة، وواجبة الوجود في الأزل؟ فقد صار واجب الوجود أكثر من واحد، فتلزم الكثرة في ذات الباري أو حدوث هذه المعاني.

قل: وهذا سؤال صعب وهو مما يستخير الله فيه. ثم استدل على ثبوت الصانع بأن العالم ممكن الوجود لذاته، وكل ممكن الوجود لذاته محتاج إلى المؤثر، وبنى ذلك على أن وقوع الممكن لا بد له من مرجح وادعى الضرورة في ذلك، وقد ذكر في غير موضع من كتاب النهاية وكتاب الأربعين أن أحد الممكنين قد يقع لا لمرجح، ومثله بأن القادر يقع أحد مقدوريه لا لمرجح، وأن الجائع يأكل أحد الرغيفين لا لمرجح، ومن أحد جوانب المائدة دون الآخر لا لمرجح، وكذلك الهارب إذا عَنَّ له طريقان ونحو ذلك، فكيف يدعي الضرورة في خلافه، ثم كيف يدعي كون هذا برهانياً. وقد ألزمه الفلاسفة عليه كون العالم أزلياً/٣٩/ وإن افتقر إلى مؤثر، وكان ممكناً لذاته من حيث أن الممكن قد يحتاج إلى المؤثر حالة البقاء كمعلول العلة،

قوله: (وأكثر هذه الأصول غير صحيحة).

أراد بغير الصَّحيح كون وجوب الصفة مما به تقع المشاركة وإن اختلفت الصفة، وأن التعين مما به تقع المخالفة، لأنَّه قصد بالمشاركة المماثلة، ووجوب الوجود حكم لا تأثير له في تماثل ولا اختلاف، وكذلك في التعين لا تقتضي المخالفة لأن المخالفة لاتكون إلاَّ بالافتراق في الصفة الذاتية، فأما مجرد المغايرة في العين فلا يوجب الاختلاف وكذلك قوله: أن اجتماع ما به المباينة والمشاركة يقتضي الكثرة في الذات، فإن أكثر ما في ذلك اجتماع صفتين تماثل بأحدهما وتخالف بالأخرى، ومثل ذلك لا يوجب أن يكثر الذات إذ لا تأثير للصفات في تكاثر الذوات، وإنَّما الذي يلزم عليه إذا كانت الصفتان ذاتيتين مختلفتين أن تصير الذات كالمخالفة نفسها بحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لخالفها، وإن كان هذا معترضاً على ما سيأتي.

قوله: (بأن العالم ممكن الوجود لذاته). المراد بهذه العبارة أنَّه غير واجب الوجود مستحيل العدم بل يجوز وجوده وعدمه.

وألزموه أن يكون الباري موجباً غير مختار بما يرجع إلى مذهبه في الإرادة القديمة واستحالة خلاف المعلوم، ونحو ذلك مما يلزمه على مذهبه في الجبر وعلى ما وافقهم فيه من إبطال صحيح الأدلة.

ثم إنه تكلم في مسألة أن الله تعالى قادر، فأول ما قاله أنه حد القادر بأنه الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة.

قال: مثاله الإنسان، فإنه إن شاء أن يمشي قدر على ذلك، وإن شاء أن لا يمشي.

قال: والتفرقة بين المختار والموجب ضرورية.

قال: فإن أحدنا يفرق بالضرورة بين قيامه وقعوده وكلامه، وبين كون الحجر هابطاً بالطبع.

قوله: (**وقد ألزمه الفلاسفة عليه**). ...إلى آخره.

تلخيص إلزام الفلاسفة أن يقال: ليس إمكان وجود العالم بمانع عن قدمه واحتياجه إلى المؤثر، لأن إمكانه وحاجته كإمكان معلول العلة وحاجته فإنه يحتاج إلى العلة حال بقائه، والعالم عندنا موجب أثر المؤثر فيه على طريق الإيجاب والمقارنة والمؤثر قديم، فكذلك العالم فيكون إمكان وجوده وحاجته إلى مؤثر في حال بقائه، إذ لو قدر عدم المؤثر لعدم معه ولا يكون إمكان وجوده مانعاً من قدمه.

قوله: (**وألزموه أن يكون الباري موجباً غير مختار**)... إلى آخره.

تقرير الإلزام أن يقال: إذا كنتم تذهبون إلى أن الإرادة موجبة وتقولون مع ذلك أن إرادة الله تعالى قديمة فيلزمك على هذا أن يكون كل ما تعلقت به تلك الإرادة واجباً، وكذلك ما علم وقوعه، ولا يكون تعالى مختاراً في فعل ما تعلقت به هي والعلم بل قد صار واجب الوجود لتعلقها به، ويلزم أيضاً من قدمها تعلقها في الأزل إذ لا توجد غير متعلقة، ووجوب ما تعلقت به وحصوله في الأزل وهو محال.

فيقال له: هذا تصريح بأن معرفة معنى القادر يتوقف على معرفة أن الإنسان قادر فاعل وأنتم لا تقولون به، ثم إن قلتم به فهو غير ضروري على التفصيل فلا يكون هذه المقدمة برهانيه على أصلكم المتقدم.

ثم استدل على أن الله تعالى قادر بأنه لو كان موجباً لكان إما أن يقف تأثيره في العالم على شرط أم لا، إن لم يقف لزم قدم العالم أو حدوث الصانع وإن وقف على شرط فهو إما قديم فيلزم قدم العالم، وإما محدث فيكون الكلام منه كالكلام في العالم.

فيقال له: هذه المقدمة غير برهانية؛ لأن للخصم أن يقول بل يقف على شرط، وهو حصول الوقت الذي يمكن فيه وجود العالم لاستحالة وجوده في الأزل كما تقولونه أنتم في تأثيره على جهة الإختيار، فلا يكون بدّ من الرجوع إلى إستدلال المعتزلة الذي هو من قبيل المشهورات عنده.

ثم استدل على أن الله تعالى عالم بأن أفعاله محكمة متقنة، وكل من كان كذلك كان عالماً.

قال: ونحن نعلم ذلك ضرورة بعد الاستقراء والاختبار في الشاهد ثم فسر كونه متْقَناً بمطابقته للمصلحة.

قوله: (كما تقولونه أنتم في تأثيره على جهة الاختيار).

للرازي أن يقول: بين الموضعين فرق لأنا إنَّما قلنا بأنه يقف وجوده على حصول الوقت الذي يصح وجوده فيه لأن فاعله مختار، والمختار لابد أن يتأخر عنه فعله، وإذا وجب تأخره، وقد ثبت أن الله تعالى قديم لزم أن يتأخر بما لو كان هناك أوقات لم ينحصر، وإلاَّ لزم حدوث القديم لو انحصرت أوقات التقدم، بخلاف ما إذا جعل موجباً فإنه لا وجه يقتضي التأخر، والفرق بن الموضعين ظاهر.

قوله: (الذي هو من قبيل المشهورات عنده).

يقال: الأولى أن يقال: الذي هو من قبيل قياس التمثيل عنده.

قوله: (وهو لا فعل له فضلاً عن أن يكون محكماً). يعني على ما يذهب إليه من مسألة

فيقال له: هذا القياس قياس التمثيل الذي هو عندك ظني، فكيف تورده في هذه المسألة، ثم كيف تستدل بالشاهد وهو لا فعل له فضلاً عن أن يكون محكماً، ثم كيف تدعي أن فعل الله متقن مطابق للمصلحة مع أن كل قبيح وظلم وعبث وكذب وفساد فهو فاعله، ثم كيف تقول معلوم ضرورة بعد الاستقراء، والاستقراء إنما يفيد الظن؟

وكذلك استدل على أن الله تعالى حي بصحة أن يقدر ويعلم، وعلى أنه مريد بوقوع أفعاله على الوجوه المختلفة، وعلى أنه لا يقع في ملكه مالا يريده بأنه يدل على العجز كالشاهد وكل هذه الأقيسة من باب التمثيل الذي عابوه على أهل العدل وجعلوه ظنياً

فهذا ما يتحصل لي في هذا الفصل، وقد طال الكلام فيه، والعذر في ذلك أن الفلاسفة استزلوا بهاتين القاعدتين كثيراً من فرق الإسلام ولطف مدخلهم في ذلك، ولم أجد لأحد من أصحابنا في الرد عليهم في هذه المسألة كلاماً ولا ينبهنا على خديعة أهل الإلحاد إلا ما أشار إليه سيدنا القاضي الأوحد العلامة سليمان بن إبراهيم النحوي رحمه الله تعالى ففصلت ما أشار إليه،

الأفعال والإستطاعة.

قوله: **(وكل هذه الأقيسة من التمثيل)**

يعني لعدم استغنائها عن أن ترد إلى الشاهد، إذ لو علمها الرازي ضرورة من غير رد لوجب أن نشاركه في ذلك، ومع ردها إلى الشاهد يكون من باب قياس التمثيل على زعمه وهو لا يوصل عنده إلى اليقين فيكون اعتقاد الباري وصفاته غير يقيني.

قوله: **(ولم أجد لأحد من أصحابنا في الرد عليهم)**.... إلى آخره.

أما قولهم: أن الحكم بقبح الظلم والكذب ونحوهما، والحكم بوجوب شكر المنعم ورد الوديعة ونحوهما قضايا مشهورة، وذكرهم للأسباب القاضية بذلك فقد ذكره الإمام يحيى في(التمهيد) في مسألة التحسين والتقبيح ورد عليهم وأبطل كلامهم في ذلك من وجهين:

أحدهما: أنَّه إن كان الغرض بقولهم أن هذه قضايا مشهورة على معنى أن العقول قاضية

وليس الغرض إلا تقرير دليل العقل على ما يقوله أهل الحق، وأن قياس الغائب على الشاهد دليل يقيني إذا حصلت فيه إحدى الطرق الرابطة، وأنه لا يقدح في ذلك ما يقوله أهل الزيغ.

بحسنها وقبحها فهو المطلوب، وإن كان الغرض بقولهم أن هذه القضايا مشهورة أنّها اشتهرت بين العقلاء وألفتها طباعهم وانغرست في قلوبهم محبتها والميل إليها من غير علم بحسنها وقبحها فهذا هو المنكر والشناعة، فإنا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم وتحققها في أفهامهم لا لبس عليهم فيها كسائر الأمور الضرورية من البداية وغيرها، مع أنا لا ننكر أن العلوم متفاوتة في الظهور والخفا ولكنها مستوية في التحقيق والثبوت.

وثانيها: أن كلامنا معهم ليس إلاّ في بيان أن هذه القضايا مقررة في الأذهان متحققة في العقول، فإذا ساعدونا على هذا التحقيق، فقولهم بعد ذلك أنّها قضايا مشهورة وآراء محمودة، وأنها تنغرس في الصبا وأوائل النشوء لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية.

قال عليه السلام: وعلى الجملة فنحن نقول: إن هذه القضايا مقررة في العقول وهم يزعمون أنّها مشهورة، ونحن نقول: إن النفرة عن هذه المقبحات نفرة عقلية وهم يقولون إنّها نفرة طبيعية، مع الاتفاق منا ومنهم على أن موردها العقل ومستندها الضرورة كما ذكره المحققون من متأخريهم، وأنت إذا تحققت هذا منا ومنهم عرفت أن الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا يقرب أن يكون لفظياً[1].

قوله: (وأنه لا يقدح في ذلك ما يقوله أهل الزيغ).

يريد بذلك الفلاسفة أهل الميل عن الحق القاصدين إلى القدح في الإسلام وإزاغة أهله عنه ومن تابعهم.

---

(١) ـ كلام الإمام يحيى عليه السلام من أوله إلى هنا منقول من كتاب التمهيد، وهو كما نقله الإمام إلا قوله: وثانيهما أن كلامنا معهم...إلخ ففي النسخة المطبوعة لفظها: وأما ثانياً فليس سعينا معهم..إلخ (الجزء الثاني من التمهيد ص: ٦٦ ، ٦٧) تحقيق هشام حنفي سيد.

فصل/لابد بين الدليل والمدلول من تعلق

وإلا لم يكن بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره أو من أن لا يدل.

قال قاضي القضاة: وذلك التعلق هو أن يكون لولا المدلول لما صحت الدلالة، أو لولاه لما وجبت، أو لولاه لما اختيرت، أو لولاه لما حسنت، مثال الأول دلالة الفعل على الفاعل فإنه لولا الفاعل لما صح الفعل، ومثال الثاني دلالة المعلول على العلة والمسبب على السبب والمقتضى على مقتضيه، فإنه لولا المدلول لما وجبت الدلالة

(فصل: لابد بين الدليل والمدلول من تعلق).

قوله: **(والمُسَبَّب على السبب والمُقْتَضى على مقتضيه).**

اعلم أن السبب والمقتضى كما يدخلان في قسم ما لولاه لما وجب دليله فإنهما يدخلان في باب ما لولاه لما صح، لأنهما يؤثران في الصحة كما يؤثران في الوجوب بخلاف العلة فإنها لاتؤثر إلاَّ في الوجوب فقط، ومعنى تأثير هذه الثلاثة في الوجوب أنَّه لا يجوز تراخي وجوب تأثيرها عن جوازه وصحته، بل متى جاز وجب، ومتى لم يجب استحال بخلاف الفاعل فإنه يجب تقدم صحة تأثيره على وجوبه على الصَّحيح فيصح منه الفعل أولاً ثُمَّ يقع لأن الفاعل يجب تقدمه، ومعنى تأثير السبب في الصحة أنَّه إذا وجد وانتفت الموانع وحصلت الشروط صح مسببه، ومتى عدم استحال حصول مسببه لأجل عدمه ولم يصح، ومعنى تأثير المقتضي في الصحة كذلك.

مثاله: الحيية فإنها متى حصلت وحصلت شروط الإدراك صح كون المختص بها مدركاً، ومتى لم يحصل استحال إدراكه ولم يصح بحال، بخلاف العلة فإنها لاتؤثر إلاَّ في الإيجاب والذي يؤثر في صحة موجبها غيرها فلا توجب إلاَّ لما قد صح عليه مُوجَبها، مثاله: الحركة فإنها لا توجب المتحركية إلاَّ لما قد صححها له التحيز، وتحصل صحة موجبها مع عدمها، ولو كانت تؤثر في الصحة مع الوجوب لكان يلزم أن تختص ببعض الأعراض فتصحح المتحركية له وتوجبها وهو محال، وعلى ذلك فقس سائر العلل.

ويدخل في هذا دلالة مقارنة الجسم للحوادث على حدوثه إن ثبت أنهما غيران وما شابه ذلك، وهو أيضاً يدخل في باب ما لولاه لما صح.

ومثل الثالث دلالة فعل القبيح على الجهل والحاجة، فإنه لولاهما لما اختير، وكذلك دلالة العَدْو في الشوك والنار على الإلجاء.

ومثل الرابع: دلالة المعجز على صدق المدعي للنبوة، فإنه لولا الصدق لما حسن إظهار المعجز، ويدخل في هذا الأدلة الشرعية، فإنَّه لولا كونها مصالح لما حسن التكليف بها.

قوله: (**إن ثبت أنهما غيران**).

هذه إشارة إلى خلاف سيأتي في الدعوى الرابعة فإن منهم من ذهب إلى أنَّها هي الثالثة، وأن عدم انفكاك الجسم من الحوادث وتقدمه لها ووجوب مقارنته هو معنى حدوثه، وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى، ومعنى دخوله في باب ما لولاه لما وجب وما لولاه لما صح أن نقول: لولا حدوث الجسم لما وجبت مقارنته للحوادث، ولولا حدوثه لما صحت مقارنته للحوادث وهو ظاهر، والذي في النسخة الَّتِي بخطه رحمه الله: يدخل في باب ما لولاه لصح لكنه على سبيل السهو.

قوله: (**وما شابه ذلك**).

يعني كدلالة التحيز في الجوهر على وجوده، فإنه لولا الوجود لما وجب التحيز، لأنَّه لا يمكن تحيزه مع عدمه، ويجب عند وجوده لحصول شرط اقتضاء مقتضيه له.

قوله: (**فإنه لولاهما لما اختير**).

ينبغي أن يقال: لولاهما أو أحدهما.

قوله: (**وكذلك دلالة العدو في الشوك والنار على الإلجاء**).

يعني فإنه لولا الإلجاء إما بصاعقة أو سبع أو نحوهما لما اختير العدو على النار والشوك.

قال أبو الحسين: ويخرج من هذا القيد دلالة كونه حياً على كونه مدركاً في حق الغائب، فإن كونه مدركاً وإن كان هو الدليل في الشاهد على كونه حياً فالأمر بالعكس في حقه تعالى، ونحن فرضنا الكلام فيه

فصل/قد يكون الاستدلال بالتابع على المتبوع، وقد يكون بالعكس

وقد يكون لا بواحد منهما فالأول كالاستدلال بالفعل، ووجوهه على الفاعل وأحواله، وبالمعلول على العلة

قوله: (**قال أبو الحسين**)... إلى آخره.

ذكر ابن متويه معنى كلامه وأجاب بها معناه: أن كلامنا في الأدلة ودلالة كونه حياً على كونه مدركاً هو بطريقة النظر، وإن أمكن أن يقال: لولا وجوب كونه مدركاً لما وجب كونه حيا فيثبت فيه طريقة الوجوب، وفيه نظر لأنَّه لا فرق في هذا الفصل بين الدليل وطريقة النظر والاستدلال بكونه حياً، وإن كان طريقة نظر فإنه لا بد من أحد التعلقات وإلاَّ لم يكن بأن يدل على كونه مدركاً أولى من غيرها من الصفات.

وقوله: (**لولا وجوب كونه مدركاً لما وجب كونه حياً**). لا طائل تحته.

(**فصل: قد يكون الاستدلال بالتابع على المتبوع وقد يكون بالعكس، وقد لا يكون بواحد منهما**).

قوله: (**كدلالة الفعل ووجوهه على الفاعل وأحواله**).

أما نفس الفعل فيدل على الفاعل وقادريته، ووقوع الفعل على وجه الإحكام يدل على عالميته، ووقوعه على الوجوه المختلفة من نحو كونه أمراً وخبراً يدل على كونه مريداً، ووقوع الكلام مثلاً نهياً وتهديداً يدل على كونه كارهاً، وما سوى هذه من الصفات فالفعل يدل عليها بواسطة أو بواسطتين على ما سيأتي.

قوله: (**وبالمعلول على العلة**).

والمسبب على السبب والمقتضَى على مقتضيه، وبوقوع الفعل من العالم المختار على الداعي وباستحالة اجتماع الضدين على التضاد، وبوجوب صفات الله تعالى على أنها ذاتية، وبعلم ظهور المعجز على كذب المدعى، وبظهوره على صدقه، وعلى وجوب ذلك الظهور.

مثاله: كونه متحركاً فإنه تابع ويدل على المتبوع الذي هو العلة، وهي هنا الحركة.

قوله: (**والمسبب على السبب**)، هو كدلالة الصوت الواقع منا على الاعتماد.

قوله: (**والمقتضَى على مقتضيه**).

مثاله: دلالة المدركية على الحية، والتحيز على الجوهرية.

قوله: (**وبوقوع الفعل من العالم المختار على الداعي**).

مثاله: وقوع العالَم منه تعالى فإنه يدل على حصول الداعي له تعالى، لأن وقوع العالم تابع له وهو علمه بحسنه وحصول نفع للغير فيه، إذ السهو والعبث غير جائزين عليه تعالى.

واعلم أن الذي يدل من الأفعال على الداعي فعل العالم المميز لفعله غير الملجئ، وعند الإمام يحيى وأبي الحسين وابن الملاحمي أن كل فعل يدل على الداعي حتَّى فعل الساهي والنائم، إذ لا فعل يصدر عندهم إلاَّ عن داع خلافاً لما ذهب إليه الجمهور.

قوله: (**وباستحالة اجتماع الضدين على التضاد**).

يعني فإن استحالة الاجتماع تابع للتضاد، فاستحالة اجتماع السواد والبياض تابع لما بينهما من التنافي.

قوله: (**وبوجوب صفات الله تعالى على أنَّها ذاتية**)

يعني فلولا كونها ذاتية لم تجب له تعالى، والمراد ذاتية أو مقتضاه عن الذاتية، وتحرير ذلك أن يقال: قد ثبت وجوبها لله تعالى لاستحالة خلافها عند إمكانها فيجب كونها ذاتية أو مقتضاة، إذ الصفة الواجبة لا تخرج عن ذلك ثُمَّ يبطل أحد القسمين ويتعين الآخر.

قوله: (**على كذب المدعى**).

والثاني: كالاستدلال بالعلة على المعلول لو قدرنا /٤١/ أنه يسبق العلم بها، وكذلك الاستدلال بالسبب على المسبب، وكذلك سائرها

يعني فإن عدم ظهور المعجز على يديه تابع لكذبه إذ لولاه لظهر.

قوله: (**وبظهوره على صدقه**).

يعني فإن ظهوره تابع لصدقه إذ لولاه لما ظهر. مثاله: ظهور القرآن على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فإنه تابع لصدقه ودال عليه، ويدل أيضاً على وجوب ظهوره لأنَّه مما إذا حسن وجب، وإذا لم يجب قبح وظهوره تابع للوجوب كما أنَّه تابع للحسن.

قوله: (**لو قدرنا أنّه يسبق العلم بها**).

اعلم أن العلل لا تعلم بدلالة العقل إلاَّ بموجباتها إذ لا شيء منها بمرئي فيعلم بالإدراك، ويجوز أن تعلم قبل أحكامها وموجباتها على وجهين، إما بأن يخلق الله فينا العلم الضروري بها، أو يخبرنا صادق بذلك، وحينئذ نستدل بها على تابعها الذي هو موجبها إذا كنا قد علمنا أنَّها لا تنفك عنه ولا تقف في إيجابها له على شرط.

قوله: (**وكذلك الاستدلال بالسبب على المسبب**).

اعلم أن الأسباب لا تعلم إلاَّ بمسبباتها، إذ لا شيء منها بمدرك إلاَّ عند أبي علي في الكون، وإنَّما تثبت دلالته حيث تقدم علمنا به على تابعه الذي هو مسببه بشرط أن يعلم أن مسببه لا يتراخى بل يقارن كالتأليف، وعلمنا أنَّه لا مانع من توليده ولا اختلال في شروط توليده.

قوله: (**وسائرها**). يعني فيمكن الاستدلال بالمُقتَضِي على مقتضاه إذا علمناه من قبل وحصول شرط اقتضائه، إذا كان مما يقف على شرط كاقتضاء الجوهرية للتحيز والحيية للإدراك، ويستدل بحصول الداعي المكين الحاصل للقادر المتمكن من الفعل غير الممنوع على وقوع الفعل منه، إذ يجب وقوعه عند حصول الداعي وجوب استمرار، ويستدل بالتضاد على امتناع الاجتماع، ويستدل بكون صفات الله تعالى ذاتية أو مقتضاه على أنَّها

ومن هذا القبيل الاستدلال بكونه تعالى قديماً على استحالة العدم، والاستدلال بكونه حياً على كونه مدركاً، وبكونه عالماً غنياً على أنه لا يفعل القبيح ولا يُخل بالواجب، والاستدلال بطرو الضد على انتفاء ضده، وبعدم المعاني على زوال تعلقها ونحو ذلك.

والثالث: كالاستدلال ببعض أحكام التحيز على بعض، وببعض معلولات العلل على بعض في حق ما يوجب صفة وحكماً، وكالاستدلال بصحة الصفة الذاتية والمقتضاة على وجوبهما، وكالاستدلال بجواز عدم الإعراض على حدوثها، فإنه يكشف أن وجودها لم يكن لذاتها.

واجبة.

قوله: (**الاستدلال بكونه تعالى قديماً**).

يعني فإنه يدل على ما هو تابع له وهو استحالة العدم.

قوله: (**وبعدم المعاني على زوال تعلقها**).

يعني فإن عدمها متبوع، وزوال تعلقها تابع له، ونحن نستدل بالعدم على زوال التعلق على ما سيأتي تحقيقه في مسألة موجود.

قوله: (**ونحو ذلك**). يعني كاستدلالنا بوجود المعنى الذي علمنا أنه لا يوجد إلا متعلقاً كالقدرة والشهوة على وقوع التعلق، فإنه استدلال بالمتبوع الذي هو الوجود على تابعه الذي هو التعلق.

قوله: (**والثالث**). يعني الذي لا يكون استدلالاً بالمتبوع على التابع ولا بالتابع على المتبوع، ولكن لضرب من التلازم، وقد حصر الفقيه قاسم وغيره [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] هذا القسم في كل أمرين ثبتا لمؤثر واحد بغير شرط، أو ثبتا لمؤثر بشرط واحد أو بشرطين متلازمين.

فالذي من غير شرط ما ذكره من الاستدلال ببعض أحكام التحيز على بعض وأحكامه، أربعة: صحة الإدراك بحاستين، واحتمال الأعراض، و شغله للجهة، ومنعه لغيره من أن

....

يكون بحيث هو، ويمكن جعل الحكمين الآخرين واحداً ويجعل الرابع صحة الكائنية، فإن هذه الأحكام لما اقتضاها التحيز على سواء من غير شرط أمكن الاستدلال بأحدها إذا علمناه دون باقيها على سائرها، وكذلك الاستدلال ببعض معلولات العلة على بعض لأنها لا تقف في باب الإيجاب على شرط، فإذا علمنا وقوع سكون النفس لحي إلى معتقد علمنا كونه عالماً به، لأن سكون النفس والعالمية معلولان عن علة واحدة وهي العلم.

والذي بشرط كالاستدلال بصحة الصفة الَّتِي هي التحيز على وجوبها، فإن المؤثر في صحتها وفي وجوبها، الجوهرية بشرط الوجود، فإذا علمنا الصحة علمنا الوجوب واستدللنا بها عليه والعكس، ومثال الحكمين اللذين يؤثر فيهما مؤثر واحد بشرطين متلازمين ما نقوله في ذات من السواد ومماثلتها لذاتين من السواد، فإن المؤثر في مماثلتها لهما صفتها الذاتية، فههنا حكمان وهما مماثلتها لهذه ومماثلتها لتلك، ولهما شرطان متلازمان وهما استحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها، واستحقاق هذه لمثل صفتها ومشاركتها لها فيها، لأن موافقتها لأحديهما غير موافقتها للأخرى، فإذا علمنا الذاتين أولاً ثُمَّ علمنا هذه الذات وعلمنا مماثلتها لأحديهما علمنا مماثلتها للأخرى لا محالة، هذا تلخيص ما ذكره الفقيه قاسم.

ويخرج عن هذا الحصر ما ذكره المصنف ﷺ من دلالة صحة الصفة الذاتية على وجوبها، والاستدلال بجواز عدم الأعراض على حدوثها، فإنه لا مؤثر ههنا يجمع الحكمين لا من غير شرط ولا بشرط ولا بشرطين، فالأولى أن يقال في الحصر: هما كل حكمين ثبتا لمؤثر من غير شرط أو بشرط أو بشرطين متلازمين أو دل الدليل على تلازمهما وإن لم يكن المؤثر فيهما واحداً كالذي تقدم ذكره مما لم يشمله ذلك الحصر، وكالاستدلال بمعلول علة على معلول أخرى إذا كانت علة هذا المعلول الذي علمناه ملازماً لعلة الأخرى. ومثاله: أن يعلم كون هذا الجسم مشتهياً، فإنا نعلمه حياً لما كانت الشهوة لا تحصل إلاَّ في محل فيه حياة.

فصل/قد يجب مقارنة الدليل للمدلول كمعلولات العلل

وقد يجب تأخر الدليل كأفعال الفاعلين، وقد يجوز الأمران كمسببات الأسباب، وكدلالة كونه حياً على كونه مدركاً.

(**فصل**: قوله: (**قد يجب مقارنة الدليل للمدلول**).

يعني في ثبوته، وأما العلم فلا بد أن يتقدم العلم بالدليل.

قوله: (**وقد يجوز الأمران كمسببات الأسباب**). يعني فإن فيها ما يجب مقارنته، وفيها ما يجب تأخره.

مثال الأول: التأليف والألم فإنه يجب مقارنتهما لسببهما.

ومثال الثاني: العلم والكون والاعتماد فإنه يجب تأخرها عن أسبابها، وكذلك الصوت على رأي الأكثر، وتوقف فيه أبو هاشم، والمقتضيات كالمسببات فإن فيها ما يجب مقارنته لمقتضيه وهو حيث لا يقف الاقتضاء على شرط كالمماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوماً، فإنها تقارن مقتضيها وهي الذاتية، أو تقف على شرط لكنه مقارن كالصفات المقتضاة عن صفته تعالى الذاتية، وفيها ما يجب تأخره لاستحالة اقتران شرطه بمقتضيه كالتحيز وصفات الأعراض المقتضاة فإن مقتضاها وهي الجوهرية وصفات الأعراض الذاتية ثابتة على رأي مثبتي الذوات حالة العدم في الأزل، ولما استحال وجود الجواهر والأعراض الذي هو شرط الاقتضاء في الأزل وجب تأخر المقتضيات، وكذلك كونه تعالى مدركاً فإنه يجب تأخرها عن مقتضيها لمثل ذلك.

قوله: (**وكدلالة كونه مدركاً على كونه حياً**).

يعني فإن الدليل الذي هو كون المدرك مدركاً قد يجب مقارنته إذا حصلت الشروط مقارنة للمقتضي، ويجب تأخره إذا لم يقارن كما في حقه تعالى، وأراد بدلالة كونه مدركاً على كونه حياً في الشاهد فأما في الغائب فالأمر بالعكس، وقد يجوز في حقه تعالى كما لو قدرنا خلقه العلم

فصل/قال أبو الهذيل: يعرف انتقاض المنتقض من الأدلة بأحد ثلاثة أمور

إما بترك إجراء العلة في المعلول، وإما بنقض الجملة بالتفسير، وإما بجحد الاضطرار.

مثال الأول: أن يقول الرجل: فرسي جواد.

فيقال: لم؟ فيقول: لأني أجريته عشرة فراسخ، فاستمر.

فيقال: أوكل فرس أجري عشرة فراسخ فاستمر فهو جواد أم لا؟

فإن قال: نعم، فقد أجرى علته واعتبرت صحة دعواه وفساده بحال غيره من الأفراس. وإن قال: لا، قيل له: قد نقضت علتك، فاطلب لصحة دعواك دلالة.

الضروري بكونه مدركاً قبل العلم بكونه حياً، فإنا نستدل بذلك على كونه حياً، وفي كثير من نسخ الكتاب وكدلالة كونه حياً على كونه مدركاً وهو غير مستقيم، ولعل التقديم فيه والتأخير من سهو القلم.

(**فصل: قال أبو الهذيل: يعرف انتقاض المنتقض من الأدلة بأحد ثلاثة أمور**).

قوله: (**واعتبرت صحة دعواه وفساده بحال غيره من الأفراس**).

يعني فإن وجدنا أن كل ما أجري عشرة فراسخ فاستمر فهو جواد، ولا يوجد فرس ليس بجواد يستمر في الجري هذا القدر عرفنا صحة دعواه من كون فرسه جواداً، وإن وجدنا غير الجواد يجري ذلك المقدار، ووجدنا الجواد يعتبر فيه أكثر من ذلك عرفنا فساد دعواه في فرسه، والعشرة الفراسخ ثلاثون ميلاً، والثلاثون ميلاً تسعون ألف ذراع، والجواد من الخيل الرائع، حديد الفؤاد من جاد الفرس يجود جودة بالضم فهو جواد للذكر والأنثى من خيل جياد وأجياد وأجاويد.

قوله: (**سؤالنا للثنوية عن شبح رأيناه على هيئة حصان**).

اعلم أن في هاتين اللفظتين وهما شبح وحصان لَبْساً ولم يصح سماعهما عن المصنف، فقد تروى الأولى بالشين المعجمة والياء التحتانية المثناة والخاء المعجمة، وقد يروى بالباء الموحدة والحاء المهملة، والشبح بفتح الباء وسكونها هو الشخص، واللفظة الأخرى قد تروى بالحاء

ومثل الثاني: قول القائل: إذا اشتد حر الصيف اشتد برد الشتاء الذي يليه، وإذا اشتد برد الشتاء اشتد حر الصيف الذي يليه، ثم يقول بعد ذلك: وقد يفترقان جميعاً، فإنه قد نقض الجملة لأنها لو صحت لاشتد الحر والبرد أبداً، فلا يوجد فتور.

ومثل الثالث: سؤالنا للثنوية عن شبح رأيناه قاعداً على هيئة حصان في مكان مخصوص أتقولون إنه لم يزل كذلك.

فإن قالوا: لا بل قد كان على غير هذه الحالة أقروا بالحدوث، وإن قالوا: نعم جحدوا الاضطرار.

المهملة والصاد المهملة والنون وقد تروى بالخاء المعجمة والصاد المعجمة والباء الموحدة، ولعل المراد بكون الشبح قاعداً على هيئة حصان وقوفه منحنياً على يديه ورجليه، وبهذا يعلم جحدهم للإضطرار إذا قالوا لم يزل كذلك لأنا نعلم أن هذا الشبح كان غير موجود على هذا الشكل في الأزل ضرورة فضلاً عن أن يكون قاعداً على هذه الهيئة، وأما إذا حكم بأن تلك اللفظة خضاب بالخاء والضاد المعجمتين والباء الموحدة فلا يتأتى إلاَّ على ما ذكره بعضهم أن في هذا المثال تصحيفاً وأن صوابه أن يقال: سؤالنا للثنوية عن شيخ رأيناه قاعداً على كفيه خضاب. وهذا أحسن ما يحمل اللفظ عليه، وإنَّما عرض التباس لفظة كفيه بلفظة هيئة من حيث أن الكاتب الأول كتب الكاف كاللام، وكتب الفاء على أثره فاختلطت بالكاف فصار على هيئة الهاء، وجعل علامة الكاف هذه صورتها ء فظنت همزة، ومطابقة هذا المثال ظاهرة فإن كون شيخ قد طال عليه الزمان جاعلاً خضاباً على كفيه لا يمكن أن يدعى فيه أنَّه لم يزل على هذه الحال.

وقيل: بل الذي ذكره الشيخ أبو القاسم مالفظه: عن شيخ قاعد على هيئة وخضاب. أتقولون إنَّه لم يزل على هيئته وخضابه في مكانه، وهو مستقيم على هذا، فالخلل وقع من إهمال الواو العاطفة لخضاب على هيئة ومن تصحيف لفظة خضاب.

قوله: (أقروا بالحدوث).

قال الشيخ أبو القاسم: وهذا الكلام كان من حقه أن يكتب بماء الذهب لعظم نفعه لولا أن كلام الله تعالى خير منه، وقد كتب بالمداد.

قال: وأكثر ما يدور بين الخصوم إجراء العلة في المعلول وبه يستدل على إبطال كثير من مذاهب خصومنا.

مثاله بأن نقول لأهل الجبر في جميع مسائلهم: قد أجزتم على الله تعالى كل قبيح من ظلم وعبث وهذيان وتكليف ما لا يطاق، وإرادة كل قبيح ونحو ذلك، وزعمتم أنه مع ذلك /٤٢/ عدل حكيم لا يقبح منه قبيح، وعللتم ذلك بأن الأمر أمره، وأنه لا يسأل عما يفعل، وأنه ليس يلحقه نقص بصفات الأفعال قط إذا كانت صفات الذات صفات كمال، فهل تجرون علتكم هذه فتزعمون أنه يصح أن يقول في ما لم يكن أنه قد كان، وفي ما كان أنه لم يكن، وأنه يجوز أن يكلف الجماد ويكلف ما لم يعلم، ونحو ذلك، أم لا تجرونها، فإن قالوا: نعم يجوز ذلك كله ظهر عنادهم وأبطلوا الرسل والوعد والوعيد والجنة والنار. وإن قالوا: لا يجوز لعلة كذا، قيل لهم: قد نقضتم علتكم من أن الأمر أمره، وأنه لا يسأل عما يفعل فاطلبوا لصحة دعواكم علة غيرها.

يعني من حيث أن القديم لا يجوز عليه التغير والتنقل من حال إلى حال، لأن ذلك من حكم المحدثات.

وفيه سؤال وهو أن يقال: وَهَبْ أن ذلك يوجب حدوثه فهل قالت الثنوية: إن كل شبح قديم حتَّى يلزمهم ذلك، وما وجه الإلزام؟

والجواب: أنهم يذهبون أو أكثرهم إلى أن النور والظلمة قديمان، وهذا الشبح الذي رأيناه هو عندهم من نور وظلمة وممتزج منهما، فإذا صح حدوثه بطل قدم النور والظلمة، وقد نقل عنهم القول بأن العالم وإن كان محدث الصورة فهو قديم المادة.

قوله: **(من ظلم وعبث وهذيان).**

الهذيان مصدر هذى في منطقه هذياناً، وهو الكلام الذي فيه معنى العبث لعدم الفائدة.

فصل/كثيرما يجري في كتب المتكلمين ذكر ما لا طريق إليه

فمرة يقولون لا يجوز إثباته، ومرة يقولون يجب نفيه، والأصل في ذلك أنهما طرفان: أحدهما أن يقل لا يجوز إثبات ما لا طريق إليه. والثاني: أن يقل يجب نفيه.

أما الطرف الأول، فهو على ظاهره، ودليله لو جاز إثبات ما لا طريق إليه لانفتح باب الجهالات، وزالت الثقة بالمدركات، وذلك يقدح في العلوم الضرورية والاستدلالية، أما قدحه في الضرورية فلأنه إذا زالت الثقة بالمشاهد جوزنا أن تكون الخردلة بمنزلة جبل عظيم، لكن منع من رؤية بعضها مانع لا طريق إليه، وأن يكون لزيد رؤوس كثيرة كذلك، وأن يكون بين أيدينا فيلة أو جبال أو مهاوي، فيكون سير أحدنا كسير الأعمى.

وأما قدحه في العلوم الاستدلالية فلأنا كنا نجوز حصول شبه قادحة لا طريق إلى العلم بها، فلا يولد النظر العلم بشيء قط، بل كنا نجوز أن يكون على نفي ذلك الشيء دليل لا طريق إليه،

قوله: (وإرادة كل قبيح ونحو ذلك). يعني كتجويزهم تعذيب من لا ذنب له، وإثابة من لا يستحق، وإضلال المكلفين وإزاغة قلوبهم.

قوله: (بصفات الأفعال). يعني بذلك الوجوه الَّتي تقع عليها من كونها ظلماً وعبثاً وهذياناً ولم يرد كونها قبيحة فإنهم لا يصفون أفعاله تعالى بقبح ولا حسن.

قوله: (فتزعمون أنَّه يصح أن يقول فيما لم يكن..) إلى آخره.

إنَّما ألزمهم ذلك لأنهم لا يلتزمونه، إذ لا يجوزون الكذب عليه تعالى ولا تكليف الجهاد ولا تكليف ما لا يعلم، وإن أجاز بعضهم تكليف ما لا يطاق.

(فصل: كثيراً ما يجري في كتب المتكلمين ذكر ما لا طريق إليه، فمرة يقولون لا يجوز إثباته، ومرة يقولون يجب نفيه).

قوله: (فلا يولد النظر العلم بشيء قط).

يقال: ليس تجويز شبه قادحة بمانع من توليد النظر، لأن توليده لما هو عليه في ذاته فلا يقف

ويلزم تجويز أن يكون في المحل معاني لا طريق إليها فلا تعلم استناد معلول إلى علة معينة ولا منافاة ضد لضد لجواز أن تكون العلة في كون أحدنا قادراً غير القدرة، فما لا طريق إليه فلا يصح قياس الغائب، وكان يلزم أن لا يقطع بإسناد فعل إلى فاعله لجواز أن يكون الفاعل غيره، فتزول أحكام الأفعال من مدح وذم وغيرهما.

وأما الطرف الثاني فينبغي التفصيل فيه.

فيقال: ما لا طريق إليه ضربان:

أحدهما: يمكن أن يكون إليه طريق، فهذا لا يجب نفيه بل يجوز ثبوته، ويجوز انتفاؤه كما نقوله في أن الباري تعالى كان قبل أن يخلق العالم لا طريق إليه، ولم يوجب ذلك نفيه لما كان يجوز أن يكون إليه طريق، وهو فعله، ومن هذا القبيل تجويزنا /٤٣/كون جبريل عليه السلام في السماء السابعة، فإنه يجوز أن يكون إلى ذلك طريق، وهو الرؤية لمن قوى الله شعاعه أو الخبر الصادق، وكذا تجويز كون زيد في الدار، وكون الذنب صغيراً أو كبيراً ونحو ذلك من الغيوب التي يجوز ثبوتها وإن لم يظهر عليها دليل

على القطع بألاَّ شبهة.

والجواب: أن النظر يقف في توليده على العلم بالدليل كما تقدم، فإذا كان كذلك وجوز ورود ما يقدح في الدليل دعاه ذلك إلى التجويز الذي لا يجامع العلم فيتغير علمه بالدليل ويزول، فلا يولد النظر فيه العلم بالمدلول لاختلال شرطه.

قوله: (**فلا يصح قياس الغائب**).

يعني لتجويزنا أن يكون حاجة أفعالنا إلينا لا لحدوثها بل لغير ذلك، فلا يعلم احتياج العالم المحدث إلى محدث، ولتجويز أن المؤثر في صحة الفعل وصحة الإحكام غير كوننا قادرين عالمين، فلا يقطع لأجل صحة الفعل والإحكام منه تعالى بأنه قادر عالم إذ لا قطع بأن تلك هي العلة.

قوله: (**ونحو ذلك من الغيوب**). وذلك كتجويز موت من غاب عنا، والخسف فيما بعد عنا،

الضرب الثاني: أن يكون المجوَّز مما لا يمكن أن يكون إليه طريق، فهذا يجب نفيه كما نقوله في تجويز مانع سواء هذا الموانع المعقولة وتجويز صفة لله تعالى لا يعلمها إلا هو كما يقوله ضرار، فإنه لا طريق إلى صفاته تعالى إلا أفعاله، فما لم يدلّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة وجب نفيه، وبالجملة فكلما لو سئل مجوزه كيف كانت تكون الطريق إليه لما درى كيف يجيب، فإنه يجب نفيه.

فإن قيل: ليس بأن يجب نفي ما لا طريق إلى ثبوته بأولى من أن يجب إثبات ما لا طريق إلى نفيه.

قلنا: لم نجعل العلة في وجوب نفيه أنه لا طريق إلى ثبوته، بل لأن تجويز ثبوته بفتح باب الجهالات كما علمت.

وإنزال المطر والصواعق وغير ذلك مما لا ينحصر.

واعلم أن المصنف رحمه الله قد أحسن في الكلام على هذا الفصل وفي الكشف عن مراد المتكلمين، لكن قد ورد على ما تضمنه هذا الفصل أسئلة أوردها ابن الخطيب في (النهاية) والإمام يحيى في (التمهيد)[1]، وحاصل ما أورده عليه السلام أن قولكم في الشيء لا دليل عليه إما أن تعنوا به أنكم لم تعلموا دليل ثبوته، وكل مالم يعرف دليل ثبوته وجب نفيه، فالمقدمة الأولى حق لكن الثانية ظاهرة الفساد، لأنه لو كان عدم العلم بدليل ثبوت الشيء دليلاً على عدمه لزم أن يكون العوام قاطعين بنفي الأمور الَّتِي لم يعلموا دليلاً على ثبوتها، وأن يكون المنكرون للصانع والتوحيد والنبوة عالمين بنفيها لانتفاء علمهم بأدلتها، بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقل علماً بالدلائل أن يكون أكثر علماً، وهذا ظاهر الفساد.

ويمكن الجواب بأن ما ذكره المصنف من التفصيل يدفع ما ذكره عليه السلام فإنهم لا يقولون

---

(١) ـ ذكرها الإمام يحيى عليه السلام في التمهيد في فصل المسلك الثالث من مسالك المتكلمين الفاسدة (ج/١/ص/٣٢/ في طبعة مصر تحقيق هشام حنفي سيد)، وذكرها الإمام عليه السلام في النهاية، وذكرها في المعالم الدينية، وذكرها محمد بن إبراهيم الوزير في العواصم والقواصم من جملة ما شنع به على المعتزلة، وكنت طلبت من مولانا الحجة مجدالدين مراجعة كلام الإمام يحيى وتبيين الصحيح منه والزائف وحال دون ذلك عجزه رضي الله عنه، فلما وقفت على كلام الإمام عزالدين عليه السلام هنا ثلج خاطري بما حرره عليه السلام، فلله در ذلك الإمام فلقد وفانا المراد وشفى ألم الفؤاد تمت.

....

بأن مالم يعلموا دليلاً عليه وجب نفيه مطلقاً، بل لا يوجبون نفيه ولا يجيزون إذا كان مما يمكن أن يكون إليه طريق، ولهذا عابوا على بعض المشائخ استدلاله على نفي الثاني بأنه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه، فقالوا له: إن الطريق إليه لو كان ثابتاً فعله، وليس فعله بموجب عنه فلا يمتنع ثبوته، وإن لم يفعل فعلاً يدل عليه، وأما ما ألزمه عليه السلام في العوام والمنكرين للصانع فلا يلزم على ما ذكره المصنف لأن هذه الأمور الَّتِي لم يعلموا أدلتها مما يمكن أن يكون إليه طريق بل طرقها حاصلة، وما أمكن أن يكون إليه طريق لا يجوز نفيه، وعلى تقدير لزوم ما ذكره عليه السلام في العوام لا يلزم أن يكون من لم يعلم الدليل أكثر علماً ممَّن علمها، بل أكثر ما فيه أن يكونا متساويين في العلوم، فالذي علم الدليل علم المدلول والذي لم يعلم الدليل حصل له العلم بنفي ذلك المدلول.

قال عليه السلام: وإن عنيتم ما لا دليل عليه في نفس الأمر كان حاصل كلامكم الشيء الفلاني لا دليل على ثبوته في نفس الأمر، وكل ما كان كذلك وجب نفيه، لكن المقدمة الأولى لم تضمن بطلان أدلة المثبت، سلمنا تضمنها لبطلانها فلا يلزم من بطلانها أن لا يكون الشيء ثابتاً لجواز ثبوته بدليل غير معلوم للمثبت، قدرنا أنه لادليل عليه للمثبت ولا غيره فَلِمَ يجب نفيه.

ويمكن الجواب: أما قوله عليه السلام: لم تضمن بطلان أدلة المثبت. فإنهم لا يحكمون على الشيء بأنه لا دليل عليه إلاَّ بعد معرفة بطلان أدلة مثبته إن كان له مثبت فضعفها، لا أنهم يقولون ذلك مع عدم معرفة بطلانها، وإذا عرفوا بطلانها بالأدلة لم يقدح عدم تضمن المقدمة الأولى لذلك. وأما قوله عليه السلام فلا يلزم من بطلانها .. إلى آخره.

فلهم أن يجيبوا بأن طرق الاستدلال مضبوطة منحصرة قد قررت، ولم نوجب نفيه إلاَّ بعد أن علمنا عدم تأتي إحدى تلك الطرق في حقه، فتجويز طريق غيرها تعسف لا يقبل، ولو جاز تجويز ثبوته للزم ما أشار إليه المصنف من تجويز مانع غير هذه الموانع المعقولة ونحوه،

....

وذلك يوجب صحة تجويز أن يكون بين أيدينا فيلة وبعران وثيران وجبال ومهاو لكن منعنا من رؤيتها مانع لا دليل عليه.

واعلم أن ما كانت أدلته من قبيل الموجبات كالأسباب والعلل والمقتضيات ولا سيما العلل لتعذر وقوفها في الإيجاب على شرط فلا كلام في أن عدم وجدان ما يدل عليه من موجبه يوجب نفيه، إذ لو كان حاصلاً لأوجبه.

قال عليه السلام معترضاً لما أُلزِم من تجويز المانع وما يلحقه من تجويز ما لا يشاهده: عدم العلم بأنه لا جبل بين أيدينا إما أن يكون متوقفاً على العلم بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه أو لا يتوقف، فإن كان متوقفاً عليه لم يكن حصول العلم بأن لا جبل بين أيدينا إلاَّ بعد حصول العلم بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه، وإذا كان كذلك وجب أن يكون العلم بأنه لا جبل بين أيدينا نظرياً مستفاداً من دليل فيلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري.

ويمكن الجواب: بأنه وإن لم يمكن القطع بأن العلم بأنه لا جبل بحضرتنا متوقف على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، فإن القول بأن ما لا طريق إليه ولا يمكن أن يكون إليه طريق لا يجب نفيه يلزم منه القدح في هذا العلم الضروري الذي لا يقف على غيره، وهو العلم بأنه لا جبل بحضرتنا، ولزوم قدحه فيه ظاهر ولا انفصال عنه، وناهيك بالمذهب فساداً أن يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية، وأن يلزم ذلك القائل به.

قال عليه السلام: وإذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتنا متوقفاً على العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، وهذا القائل قد بنى قوله في أن ما لا دليل عليه وجب نفيه على أن القدح فيه يفضي إلى تجويز كون الجبل بحضرتنا فحينئذ يلزم الدور.

ويمكن الجواب: بأن لزوم الدور غير مسلم، لأنهم لم يجعلوا أنَّه يجب نفي ما لا طريق إليه دليلاً على أنَّه لا جبل بحضرتنا، فإنه ضروري غنى عن الدلالة، والطالب للدلالة عليه لا يستحق جواباً، وإنَّما جعلوه معتمداً في الأمور الاستدلالية، فإذا جوز مجوز أمراً لا يعلم

تنبيه:

اعلم أن هذا التفصيل المتقدم إنما هو في العقليات، فأما السمعيات فإن فقد الدليل على ثبوت شيء منها بعد الفحص دليل على نفيه، فلهذا انتفى وجوب صلاة سادسة وحج بيت آخر ونحو ذلك، وبهذا يبطل قول القائل إن فقد الدليل على نفي الشيء دليل على ثبوته، فيقول له جوز صلاة سادسة وحجاً غير هذا وأشياء كثيرة لا يسعه إثباتها، فإن أثبتها فعناد وهوس.

انتفاؤه ضرورة ولم ينفه. قيل له: هذا الأمر الذي جوزته يجب نفيه لأنَّه لا دليل لك على إثباته، ولا يمكن أن يكون إليه دليل، ولو كان انتفاء الدليل على الشيء لا يوجب نفيه مطلقاً لزم ألا يقطع بصحة الاستدلال في مسألة لجواز أن يكون على ذلك الدليل سؤال قادح، وذلك يقتضي ألا نثق بصحة الأدلة والبراهين لجواز أن يكون هناك ما هو قادح فيها ومبطل لها، ولزم التشكيك في العلم الضروري كالعلم بأنه لا جبل بين أيدينا بتجويز ذلك وإن لم يكن إليه طريق.

قوله: (**فيقول له: جوز صلاة سادسة وحجاً غير هذا**).

يعني إذا قلت أن ما لا دليل على نفيه جاز إثباته فإنه لا دليل على نفي إيجاب صلاة سادسة وحج آخر.

قوله: (**فعناد وهَوَسٌ**).

العناد: مصدر عاند، وأصله عند يعند بالكسر-عنوداً أي خالف ورد الحق وهو يعرفه، ويقال أيضاً: عند عن الطريق يعند بالضم عنوداً أي عدل، والهوس: طرف من الجنون، هكذا ذكره الجوهري.

فصل/ في الاستدلال على الله تعالى

وهذا هو المقصود بالباب، وما تقدم كان كالتوطئة.

اعلم أنه إنما يستدل على الله تعالى بأفعاله المخصوصة؛ لأنه ليس بعلة فيستدل بمعلوله، ولا سبباً فيستدل بمسببه، وهو تعالى منفرد بالقدم، فليس يصح أن يؤثر فيه ذات أخرى، فيستدل بها عليه، وصحة السمع متوقفة على معرفته تعالى، والأخبار المتواترة حقها أن تستند إلى المشاهدة.

(فصل/ في الاستدلال على الله تعالى)

قوله: (**بأفعاله المخصوصة**).

أي الَّتِي لا نقدر على ما هو من جنسها، أو لا نقدر على إيقاع جنسها على الوجه الذي وقعت عليه، فأما ما كان من أفعاله تعالى يقدر على إيجاد جنسه على الوجه الذي وقع عليه فلا يمكن الاستدلال به عليه لتجويز أن يكون من فعل القادر بقدرة.

قوله: (**وصحة السمع متوقفه على معرفته تعالى**).

يعني من حيث أن وجه دلالة صدوره عن عدل حكيم، ومالم نعرفه تعالى لم يمكننا معرفة عدله وحكمته، فلو قدرنا جواز أن نعرف عدل من صدر السمع من جهته وعدم جواز الكذب عليه قبل معرفة الله لأمكن الإستدلال بالسمع عليه تعالى لكن ذلك غير ممكن، وقد ذهبت الجبرية والحشوية إلى صحة الاستدلال عليه تعالى بالسمع وهو باطل لما ذكرناه.

قوله: (**والأخبار المتواترة**).... إلى آخره.

فيه نظر لأنها ليست من أنواع الأدلة، وإنَّما هي طريق إلى العلم الضروري وليس هذا مما ينبغي ذكره هنا.

فصل/وكما أن الدليل على ذاته تعالى هو أفعاله، فهي الدليل أيضاً على صفاته

وكذلك كل دليل يدل على ذات فإنه يدل على صفات تلك الذات، فلا يثبت له تعالى من الصفات إلا ما دل عليه الفعل إما بنفسه كدلالته على كونه قادراً وعالماً، وليس الإحكام واسطة هنا لرجوعه إلى نفس الفعل، أو بواسطة كدلالته على كونه حياً بواسطة كونه قادراً عالماً، وبواسطتين كدلالته على كونه مدركاً بواسطة كونه حياً وكونه عالماً قادراً أو بثلاث /٤٤/ وسائط كدلالته على الصفة الأخص بواسطة كونه قادراً عالماً وكونه حياً، ووجوب كونه حياً ومثاله في غير صفاته تعالى ما نقوله في أن الإدراك طريق إلى الجوهر، فكذلك إلى صفاته

(**فصل: وكما أن الدليل على ذاته تعالى هو أفعاله فهي الدليل أيضاً على صفاته**).

قوله: (**وليس الإحكام هنا واسطة لرجوعه إلى نفس الفعل**).

هذا احتراز عن أن يقال: إن دلالة الفعل على كونه تعالى عالماً بواسطة الإحكام. فأجاب بأنه راجع إلى الفعل، وبيانه أنا لم نعلم الإحكام بواسطة دلالة الفعل عليه، ثُمَّ دلنا الإحكام فقط على كونه تعالى عالماً، إذ الواسطة ما دل على ما بعده ودل عليه ما قبله، وليس كذلك ههنا وإنَّما الفعل هو الدليل فلا يلزم أن يكون الإحكام واسطة على هذه الكيفية.

قوله: (**أو بثلاث وسائط كدلالته على الصفة الأخص**).... إلى آخره.

يرد عليه سؤالان، أحدهما: أن يقال: أن وجوب كونه حياً ليس بواسطة لرجوعه إلى كونه حياً، إذ الوجوب كيفية لهذه الصفة كما قلتم في الإحكام.

فإن قلت: لولا الوجوب في كونه حياً لما دلت على الصفة الأخص فكان الوجوب واسطة.

قلنا: وكذلك فلولا الإحكام في الفعل لما دل على كونه عالماً فيلزمك كونه واسطة.

وثانيهما: أن يقال: سلمنا أن وجوب كونه حياً واسطة فظاهر كلامك يقضي بأن الصفة الأخص لا يدل عليها الفعل إلاَّ بهذه الثلاث الوسائط، وليس كذلك فإنه يمكن الاستدلال عليها بواسطتين، وهما كونه قادراً ووجوب كونه قادراً، أو كونه عالماً ووجوب كونه عالماً، إذ إحدى الصفات مع وجوبها كافية في الدلالة على الصفة الأخص إلاَّ أن يريد أنَّه يمكن أن

والذي يتناوله الإدراك من صفاته هي التحيز، فإنه يدرك عليها، ثم هي واسطة في سائر صفاته. أما الجوهرية فالتحيز مقتضًى عنها، وأما الكائنية فهو مُضَمَّن بها، وأما الوجود فهو مشروط به.

يجعل دلالة الفعل عليها بثلاث وسائط مع عد الوجوب واسطة فمسلم، لا أنَّه لا يمكن دلالته عليها إلاَّ بثلاث وسائط فإنه يمكن بواسطتين كونه قادراً ووجوبها، بل في التحقيق بواسطة واحدة وهي كونه قادراً، إذ الأصح أن الوجوب ليس بواسطة.

قوله: (**ثم هي واسطة في سائر صفاته**).

فيه سؤال: تقريره أن قولك: يقضي بأنا إذا أدركنا المتحيز علمنا تحيزه ثُمَّ استدللنا به على كونه كائناً موجوداً، وليس كذلك فإنا عند مشاهدة الجسم نعلم كائنيته ووجوده ضرورة، وإنَّما يتصور الاستدلال بالتحيز على الكائنية والوجود إذا أخبرنا صادق بثبوت متحيز غائب عنا، فإنا حينئذ نستدل بتحيزه على ما ذكرته.

والجواب: أن مراده أنَّه لولا إدراكنا للمتحيز وعلمنا بتحيزه لما علمنا كائنيته ووجوده، فالادراك أصل للعلم بالتحيز وطريق إليه لا إلى الكائنية والوجود، والعلم بالتحيز أصل للعلم بالكائنية والوجود، والعلم بالكائنية والوجود مترتب عليه وإن لم يكن بطريق الدلالة، ومعنى تضمن التحيز للكائنية أنَّه لايثبت التحيز إلاَّ مع شغل الجهة، ولا يقع شغل الجهة إلاَّ مع الكائنية.

فصل/ والذي يصح الاستدلال به على الله تعالى:

هو كلما يختص بالقدرة عليه كالجواهر والألوان ونحوها، أو يدخل تحت مقدور العباد لكن يقع على وجه لا يصح وقوعه من العباد كالألم الزائد عند لسع العقرب فإنه لو وجد هذا القدر من أقوى القادرين لَمَا حصل هذا الألم،

(**فصل: والذي يصح الاستدلال به على الله تعالى هو كل ما يختص بالقدرة عليه**).

قوله: (**كالجواهر والألوان ونحوهما**).

المراد بنحوهما سائر الأجناس الَّتِي لا يقدر عليها القادر بالقدرة كالطعوم والروائح وسائرها.

قوله: (**كالألم الزائد عند لسع العقرب**).

يعني فإنه وإن كان من جنس ما يقدر عليه لأن الألم من مقدوراتنا فإنه وقع على وجه، وهو كثرته مع قلة التفريق بحيث أنَّه لا يمكننا إيجاد مثله مع مثل ذلك التفريق.

وفيه سؤال وهو أن يقال: ما أنكرت أن هذا الألم الموجود عند لسع العقرب هو لنفرات كثيرة أكبر مما يجده الملسوع لو كان الغارز غير العقرب، لا لأن الألم بلغ مبلغاً لا يصح من أحدنا فعله على ذلك الوجه.

وأجيب بوجهين، أحدهما: أنا نعلم بالضرورة وجود شيء ندركه في موضع الغرز والنفرة محلها القلب، فعلمنا أن هذا الأمر المتزايد غير النفرة، وفيه نظر من حيث أنَّه لا يصح القطع بأن النفرة لا توجد في غير القلب.

وثانيهما: أنَّه يحصل بما ذكرته غرضنا لأن النفرة لا نقدر عليها فحينئذ يستدل بها عليه تعالى، إلاَّ أن هذا انتقال من دليل إلى دليل، وقد جرى في كلام أبي القاسم ما يقضي بأنه يقول: بأن جميع الآلام الموجودة عند لسع العقرب متولدة عن الغرز، واحتج به على توليد السبب لأكثر من مسبب من جنس واحد في وقت واحد.

وكالكلام الموجود في الحصى والشجر وحركة المرتعش والعروق الضاربة ونحو ذلك وكالعلوم الضرورية، فإنها لو كانت من فعلنا لوقفت على أحوالنا،

فائدة:

الصَّحيح أن الألم الزائد على مثل ما يعتاد من مثل ذلك الغرز من جهته، وكذلك ما شاكل هذا، فهل يجب على الله تعالى العوض المستحق عليه لأنَّه فعله، أو يجب على العقرب لأنها فعلت ما قد أجرى الله العادة بخلق ذلك الألم عنده.

قال في (المحيط): عوض الألم الزائد على ما يعتاد من مثل ذلك الغرز لو صدر من غير العقرب على الله تعالى، وأما ألم الغرز الذي يكون مثله من غرزنا فعوضه عليها. وقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: بل الجميع على العقرب، ويكون كمن وضع غيره في نار فإن العوض يستحق عليه لأنَّه في الحكم كأنه من جهته، وفي أصل هذه المسألة خلاف يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله: **(وحركة المرتعش)**.

هو من نزلت به الحمّا الشديدة فحصلت فيه عندها رعشة، ومن الرعشة ما يصيب الإنسان في بعض الأوقات من اهتزاز الجسد وقيام الشعر.

قوله: **(والعروق الضاربة)**. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: هي عروق في الرئة ومفصل الكف من الساعد فإنها لا تزال تحترك ولا تقف.

قوله: **(ونحو ذلك)**. يعني التأليف الموجود في النبات والحيوانات فإنه مع أن جنسه داخل تحت مقدورنا لا يتأتى منا على هذا الوجه.

قوله: **(لوقفت على أحوالنا)**. يعني فتوجد بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا، ومعلوم أن أحدنا لو دعاه داع إلى أن يفعل لنفسه أو لغيره علماً لما أمكنه.

ولو كانت من فعل أمثالنا لكانت إنما تصدر عن اعتماد وهو لا تأثير له في ذلك، وإلاّ لزم إذا اعتمد أحدنا على صدر الغير أن يتغير حاله في الاعتقاد، وأن يولد ما لا يتناهى على أنــه ليس بأن يولد اعتقاداً أولى من ضده؛

قوله: (**لكانت إنّما تصدر عن اعتماد**). يعني لأن أحدنا لا يقدر على تعدية الفعل عن محـل قدرته إلاّ بالاعتماد، إذ لو صح فعله في الغير من دون اعتماد لكان اختراعاً، فكان يلزم أن يفعل أحدنا في الأجسام النائية عنه سكوناً لا يقدر معه على أن يتحرك إن كانت أحياء، أو لا يقدر غيرها على أن يحركها إن كانت جمادات.

قوله: (**أن يتغير حاله في الاعتقاد**). يعني فيحصل له بسبب ذلك الاعتماد اعتقاد لم يكن حاصلاً من قبل، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن اعتماده على صدره يولد العلم في قلبه بأن بعض المحال قد اعتمد عليه.

قلنا: لو صح ذلك للزم توليده له وإن كان المعتمد على صدره ساهياً، فليس السهو بمانع عن التوليد إذ ليس بمعنى، وقد ذهب أبو القاسم إلى أنا نقدر على أن نفعل العلم في الغير، وزعم أن علم المعتمد على صدره بأن بعض المحال قد اعتمد عليه فتولد عن اعتماده، وهو كلام في غاية الركة، ويلزمه إذا رمى واحد بسهم أن يكون علمه بأن الرامي رماه متولداً عن رميه، وإذا شج بحجر فكذلك ونحو ذلك.

قوله: (**وأن يولد ما لا يتناهى**). يعني لأنّه لا اختصاص له بتوليد بعض الاعتقادات دون بعض، بخلاف النظر في توليده للعلم فإن له اختصاصاً بتوليد العلم الذي يولده من حيث تعلق بدليل معلومه دون غيره من أدلة سائر المعلومات.

قوله: (**على أنّه ليس بأن يولد اعتقاداً أولى من ضده**). يعني فليس اعتماد أحدنا على صدر الغير بأن يولد اعتقاد أن بعض المحال اعتمد عليه كما قال أبو القاسم، أو غيره من الاعتقاد أولى من أن يولد اعتقاد أنّه لم يعتمد عليه محل مثلاً إذ لا مخصص، وليس مطابقة أحدهما

لأنه كان يولد لا بشرط يستحيل اجتماعه فيفارق توليده للكون.

يخصصه بتوليده .

قوله: (**لأنَّه كان يولد لا بشرط يستحيل اجتماعه فيفارق توليده للكون**). هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال: أليس الاعتماد في الجهة الأولى يولد الكون في الجهة الثانية، ولم يلزم من توليده له أن يولد الضدين، وهما الكون في الجهة الثانية والكون في الجهة الثالثة أو الرابعة أو الخامسة مثلاً، فكذلك لا يلزم من توليده الاعتقاد أن يولد معه ضده وإلاَّ لزمكم في توليده للكون إذ لا فرق.

وتقرير الجواب: أن توليد الاعتماد للكون واقف على شرط فلا يصح توليده لكونين في جهتين، لأن شرط توليده في الجهة هذه وفي الجهة الأخرى الذي يقف عليه توليد الاعتماد فيهما يستحيل اجتماعه، وذلك الشرط أنَّه لا يولد في جهة إلاَّ بشرط أن يكون محله في الوقت الأول في الجهة الَّتِي قبلها، وهو يستحيل أن يكون في وقت واحد في الجهة الَّتِي قبل هذه، وفي الجهة الَّتِي قبل هذه، بخلاف توليده للاعتقاد فإنه لا يمكن الإشارة إلى بيان شرط يستحيل اجتماعه في توليده لهذا وهذا.

ويلحق بهذه الجملة تحقيق الاستدلال على الله تعالى بهذه الأفعال الَّتِي تدخل في أجناس مقدوراتنا ووقعت على وجه لا يصح وقوعها عليه منا، ولنفرد الكلام في واحد منها فنقول: قد ثبت أن حركة المرتعش حادثة فلا بد من أمر أثر في حدوثها وإلاَّ لم تكن بأن تحدث أولى من ألا تحدث، وإذا ثبت أنَّه لا بد من مؤثر فيها فلا يخلو إما أن يكون من وجدت فيه وليس كذلك لأنها تقع بغير اختياره، أويكون المؤثر فيها غيره، فهو إما عرض ولا يصح، لأن من حق الفاعل أن يكون حياً قادراً، وليس كذلك العرض، أو جماد ولا يصح لما ذكرناه في العرض، أو من جسم حي قادر غير من وجدت فيه ولا يصح لأنَّه لا يتعدى منه الفعل إلى غيره إلاَّ بالاعتماد، والمرتعش لا يحس باعتماد معتمد عليه فلم يبق إلاَّ أن المؤثر فيها ليس من قبيل الأجسام والأعراض وهو صانع العالم عز وجل ، وعلى هذا فقس إلاَّ في الكلام الموجود

فصل/وكيفية الاستدلال بأفعاله تعالى

أن نعلم ثبوتها أوّلاً وأنها محدثة، وأن المحدَث لا بد له من محدث، وأن المحدث ليس إلا الله، لكن الاستدلال بالأجسام أولى من الاستدلال بالأعراض؛ لأن ثبّوتها ضروريّ جملة وتفصيلاً، وثبوت الأعراض استدلالي جملة وتفصيلاً إذا كانت غير مدركة وتفصيلاً إذا كانت مدركة، ولأن الاستدلال بالأجسام يتضمن حدوث الأعراض ولا عكس،

في الحصى والشجر فإنك تقول: ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه جسم حي قادر، لأن من شروط صدور الكلام منه حصول آلة من فم أو ما يتشكل بشكله وليس كذلك الحصى والشجر.

(**فصل:** قوله: **وكيفية الاستدلال بأفعاله تعالى**).

يعني سواء الأجسام منها والأعراض فإن ترتيب دلالتها على هذا النسق.

قوله: (**لأن ثبوتها ضروري جملة وتفصيلاً**) . أي ثبوتها معلوم ضرورة، والمراد بالجملة أن ههنا أموراً وأشياء، والمراد بالتفصيل أنّها ذوات مستقلة بأنفسها.

قوله: (**وثبوت الأعراض استدلالي جملة وتفصيلاً**). العلم الاستدلالي الجملي في ثبوت الأعراض الَّتِي ليست بمدركة العلم بأن ههنا أمراً مّا، فإنا لا نعلم أن ثَمَّ أمراً زائداً على الجسم إلاَّ بالاستدلال ولهذا خالف فيه بعضهم، وقال: ليس إلاَّ مجرد الجسم. والتفصيلي أنّها ذوات معلومة بانفرادها، وأنها ليست صفات على ما يقوله أبو الحسين.

قوله: (**وتفصيلاً إذا كانت مدركة**). يعني فأما على الجملة فهي معلومة ضرورة، فإنا عند إدراك السواد مثلاً نعلم أن ثَمَّ أمراً، وإنما يقع الإستدلال على التفصيل وهو أنه ليس بجسم كما يقوله النظام ولا صفة كما يقوله أبو الحسين بل هو ذات معلوم بانفراده عرض ليس بجسم كما يقوله الجمهور، وكذلك الكلام في سائر الألوان والمدركات.

قوله: (**ولأن الاستدلال بالأجسام يتضمن حدوث الأعراض**). وذلك لأن الاستدلال بالأجسام لا يكون إلاَّ مع العلم بوجه الدلالة وهو حدوثها، ومع علمنا بأن هذه الأعراض

ويتضمن العلم بنفي التشبيه، وهو كمال التوحيد

موجودة فيها نعلم حدوثها، لأن حدوث المحل يتضمن حدوث الحال أي يستلزمه ولا عكس، إذ حدوث الحال لا يتضمن حدوث المحل إلاَّ بدليل وهو أن المحل لم يتقدمه ولم ينفك عنه، ولأنا إذا استدللنا بالأجسام فلا بد من أن نستدل أوَّلاً على حدوث الأكوان.

قوله: (**ويتضمن العلم بنفي التشبيه**). يعني لأنا إذا علمنا حدوث الأجسام علمنا أنَّه تعالى ليس بجسم، إذ لو كان جسماً لوجب أن يكون محدثاً مثلها، وقد ثبت قدمه، ومالم يعلم حدوثها لم يمكن الاستدلال على نفي التشبيه بهذه الدلالة، وكذلك فما لم نعلم حدوثها من جهته تعالى لم يكن لنا أن نستدل على أنَّه ليس بجسم بأن الجسم قادر بقدرة، فلو كان تعالى جسماً لكان قادراً بقدرة، والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الجسم، دليله القادر بقدرة في الشاهد، ومعلوم أنَّه تعالى قد أحدث الجسم، فهذا معنى تضمن العلم بحدوثها للعلم بنفي التشبيه، لأن المراد أنا عند العلم بحدوث الأجسام نعلم أنَّه تعالى ليس بجسم فليس كذلك إذن لما جسَّم[1] أحد من المعترفين بحدوثها، وفيه سؤال وهو أن يقال: وكذلك العلم بحدوث الأعراض يتضمن العلم بنفي التشبيه بهذا الاعتبار، ومعناه أنا إذا علمنا حدوث الأعراض علمنا أنه تعالى ليس بعرض وإلاَّ لكان محدثاً.

والجواب من وجهين، أحدهما: أن الأعراض غير متماثلة فلا يلزم من حدوث هذه أن يكون محدثاً لو كان عرضاً تعالى عن ذلك، فهذه طريقة غير معتمدة بخلاف الأجسام فإنها متماثلة فلا يجوز أن تختلف في قدم ولاحدوث، وثانيهما: أن العلم بحدوث الأجسام يتضمن العلم بحدوث الأعراض، فعند العلم بحدوثها ثبت أنَّه ليس بجسم ولا عرض وإلاَّ لزم حدوثه، بخلاف ما إذا علمنا حدوث الأعراض فإنه لا يستلزم العلم بحدوث الأجسام.

ومما رجح به الاستدلال بالأجسام أن فيه من الفوائد وشحذ الخواطر بالأسئلة والأجوبة والمجاراة في ميدان المناظرة مالا يحصل عند الاستدلال بالأعراض، ورجحه قاضي القضاة

(١)ـ هكذا في النسختين جميعاً ولم يظهر لي معناها.

فصل/وقبل الاستدلال بالأجسام وغيرها نتكلم في حقيقة الشيء وأقسامه

لأن معرفة ذلك مما يحتاج إليه في أكثر أبواب التوحيد والعدل.

والشيء في اللغة: ما يصح العلم به والخبر عنه، موجوداً كان أو معدوماً، قديماً كان أو محدثاً، ثابتاً كان أو مستحيلاً.

وفي الاصطلاح: لا فرق بينه وبين الذات، وهو كلما صح العلم به على انفراده.

وينقسم: إلى موجود ومعدوم. فالمعدوم: هو المعلوم الذي ليس بموجود. والموجود أظهر من أن يحد.

بأنا إذا استدللنا بالأعراض كان لمشغب أن يشغب علينا فيقول: ما أنكرتم أنها حدثت بطبع المحل فيحتاج إلى إيراد الحجة على إبطال الطبع، ولا يرد ذلك إذا استدللنا بالأجسام.

(**فصل: وقبل الاستدلال بالأجسام وغيرها نتكلم في حقيقة الشيء وأقسامه**).

قوله: (**لأن معرفة ذلك مما يحتاج إليه**). يعني لعروضه في أثناء المسائل فلا تكاد مسألة تخلو منه أو من ذكر شيء من أقسامه.

قوله: (**ثابتاً كان أو مستحيلا**). لا بأس بزيادة: صفة كان أو ذاتاً.

قوله: (**فالمعدوم هو المعلوم الذي ليس بموجود**). هذا بناء على مذهب الجمهور من أن المعدوم معلوم، وقد خالف في ذلك جهم وهشام بن الحكم. واحتج الجمهور بأنه لا بد لكل ذات من أن تختص بصفة تبين بها من مخالفها في حالة العدم والوجود، والعلم يتعلق بالشيء على ما هو به فيجب صحة أن يعلم في الحالين.

واعلم أن المعدوم ينقسم إلى أصلي: وهو الذي لم يتقدم عدمه وجود. وفرعي: وهو ما تقدم عدمه وجود.

قوله: (**والموجود أظهر من أن يحد**). اختلف العلماء في حاجة الموجود إلى أن يحد مع اتفاقهم على صحة تحديده، فذهب السيد الإمام وغيره من العلماء واختاره المصنف إلى أنه لا يحتاج إلى تحديده، إذ لا يراد بالتحديد إلاَّ تجلية المحدود، والموجود في غاية الجلا، وكل ما يذكر في

وينقسم الموجود: إلى قديم ومحدث. فالقديم: هو الذي لا أول لوجوده /٤٥/. والمحدَث: هو الذي لوجوده أول.

وينقسم إلى متحيز وغير متحيز، ولا طريق إلى ثالث، خلافاً للفلاسفة، وسيتضح.

والمتحيز: هو المختص بصفة، لكونه عليها يمنع مثله من أن يكون بحيثه، ويحتمل العرض، وهو إن لم يقبل التجزي، فهو الجوهر الفرد

حده فهو أخفى منه.

وقال بعضهم: بل لا بد من تحديده لتقع معرفته تفصيلاً. فقيل في حده: المختص لاختصاصه بصفة بها يظهر صفته المقتضاة عن الصفة الذاتية غير صفة الوجود. والاحتراز بقوله: غير صفة الوجود عن صفة الوجود في حقه تعالى، فإن وجوده مقتضى عن الصفة الذاتية عندهم ولا يكون شرطاً في نفسه.

قوله: (**وينقسم إلى متحيز وغير متحيز**). أي ينقسم المحدث.

قوله: (**خلافاً للفلاسفة وسيتضح**).

اعلم أن الفلاسفة كما سيأتي قسموا الأشياء إلى حالٍّ لا يقوم بنفسه وهي الأعراض، وإلى قائم بنفسه تحله الأعراض وهي الأجسام، وإلى قائم بنفسه يؤثر في الأجسام وهي النفوس، وإلى قائم بنفسه يؤثر في النفوس وهي العقول، وإلى قائم بنفسه يؤثر في العقول وهي العلة الأولى، فأثبتوا قسمين زائدين على الأجسام والأعراض، والعلة الَّتي هي عندهم الآلة وهما النفوس والعقول، لكن فيما ذكره نظر لأنَّه جعل خلافهم في قسمة المحدث وهذه الأشياء غير محدثة عندهم، فليس خلافهم إلاَّ في إثبات غير الأجسام والأعراض لا في تقسيم المحدث.

قوله في حقيقة المتحيز: (**ويحتمل العرض**) . يقال: قد وقع الاكتفاء في التحديد المميز له بقولك: يمنع مثله من أن يكون بحيث هو فهلا اقتصرت عليه أو زدت حكمه الثالث.

قوله: (**فهو الجوهر الفرد**). لفظ الجوهر مغني عن زيادة الفرد لكن أراد زيادة الإيضاح،

وإن قبله من جهة الطول فهو الخط، وإن قبله من جهة الطول والعرض فهو السطح، وإن قبله من جهة الطول والعرض والعمق فهو الجسم.

والجوهر في اللغة: أصل الشيء وسنخه الذي يتخذ منه، شاهده قولهم: جوهر هذا الثوب جيد ومنه قول ابن دريد[1]:

مــن الأولى جــوهرهم إذا أنتمــوا مــن جــوهر منــه النبــي المصــطفى

وفي الاصطلاح: المختص بصفة يقتضي تحيزه عند وجوده، وفي هل يقبل التجزئي أو لا خلاف، الصَّحيح أنَّه لايقبله، ومذهب النظام أنَّه لا ينتهي إلى حد إلاَّ ويمكن تجزئه فيه.

قوله: (**وإن قبله في جهة الطول**). حقيقة الطول: ائتلاف الجوهرين أو الجواهر في سمت الناظر، قيل: ولا يحتاج إلى أن يقال: في سمت الناظر، بل يكون طولاً وإن لم يكن في سمته وهو الأولى، وإلاَّ لزم إذا لم يكن في سمته أن يخرج عن كونه طولاً، فإذا تحول عن مكانه فسامته أن يصير طولاً، ولأنه يلزم أن يخرج ذلك الائتلاف عن كونه طولاً وعرضاً وعمقاً، فماذا يكون فإنه لا قسم زائد.

قوله: (**وإن قبله في جهة الطول والعرض**). حقيقة العرض: ائتلاف الجوهرين أو الجواهر عن يمين الناظر أو يساره.

واعلم أن العرض يستلزم الطول ولا عكس، فلا يكون عرض من دون طول، ويصح حصول طول من دون عرض، ومجموعها يسمى سطحاً كما ذكره وصفيحة.

قوله: (**والعمق**). حقيقة العمق: ائتلاف الجوهرين أو الجواهر من أعلى إلى أسفل مع حصول الصفيحة.

قوله: (**فهو الجسم**). حقيقة الجسم: الطويل العريض العميق، وقد عرفت بهذا التقسيم

---

(١) ـ ابن دريد هو محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، أبو بكر [٢٢٣ -٣٢١هـ] من أئمة اللغة والأدب، وهو صاحب المقصورة الدريدية، ولد في البصرة، وله مؤلفات منها: الاشتقاق في الأنساب، والمقصور، والممدود وشرحه، والجمهرة في اللغة وغيرها، (وانظر الأعلام ٦/ ٨٠).

وغير المتحيز هو العرض، وهو اثنان وعشرون جنساً: الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والشهوة، والنفرة، والحياة، والقدرة، والفناء، والأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام، والاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأفكار.

والحقائق أن أقل ما يتركب الجسم منه ثمانية أجزاء وهو مذهب الجمهور. قالوا: لأنَّه لا يرى من جميع جهاته طويلاً عريضاً عميقاً إلاَّ إذا تركَّب منها بأن يكون اثنان طولاً واثنان عرضاً وأربعة عمقاً، وقد وجدنا أهل اللغة لا يطلقون لفظ الجسم إلاَّ على ما كان طويلاً عريضاً عميقاً، وذهب أبو الهذيل إلى أنَّه يتركب من ستة اثنين طولاً وواحد إلى جانب أحدهما، وثلاثة فوقها عمقاً، وذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن الجسم يتركب من أربعة، اثنين طولا وواحد إلى جانب أحدهما وواحد فوق أحدها، وذهب الأشعري إلى أن الجوهرين جسم إذا الجسم المؤتلف مطلقا، وذهب النظام والكرامية والصالحي إلى أن الجوهر الواحد جسم، وذهب ضرار وحفص[1] إلى أن الجسم من مجموع أعراض باقية كاللون والطعم والرائحة.

قوله: (**هو العرض**). حقيقته في أصل اللغة: ما يعرض في الوجود ويقل لبثه جسماً كان أو غيره، وفي الاصطلاح: ما لايشغل الحيز موجوداً كان أو معدوماً مع صحة العدم عليه.

قلنا: مع صحة العدم عليه، احتراز من الباري فإنه وإن كان لا يشغل الحيز فإنه تعالى لا يصح العدم عليه.

قوله: (**وهو اثنان وعشرون جنساً**).

اعلم أن في إثبات الأعراض خلافاً بين المتكلمين وبين المثبتين لها خلافاً أيضاً فالخلاف فيها

---

(١) ـ هو حفص الفرد المصري البصري، ويكنى بأبي عمرو، عاش في النصف الأول من المائة الثانية، وبعض كتب الأصول تذكره باسم حفص القرد كما في المحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار، وقد نقل عنه ما يمكن أن يكون وجه تلقيبه بهذا اللقب، كان في بداية أمره معتزلياً إلا أنه ترك الاعتزال إلى الجبر، لحفص الفرد مناظرات مع أبي الهذيل وكتب الرد على النصارى. تمت.

وتنقسم إلى مدرك، وهي: الخمسة الأول والصوت والألم، وغير مدرك، وهو سائرها.

من جهتين، الجهة الأولى: ذهب جمهور الزيدية والمعتزلة والمجبرة إلى أنَّها ذوات مستقلة في المعلومية، وذهب الشيخ أبو إسحاق بن عياش وأبو الحسين وابن الملاحمي والإمام يحيى إلى أنَّها صفات وأحوال بالفاعل، وذهب بعض الفلاسفة والأصم وحفص وهشام إلى أنَّها ليست بأمور زائدة على الجسم.

الجهة الثانية: ذهب الجمهور من مثبتيها إلى أنَّها اثنان وعشرون جنساً، وهي الَّتي عدها المصنف، وخالف بعضهم في الزيادة وبعضهم في النقصان، أما الزيادة فذهب أبو علي إلى أن الموت والعجز والعزم والغم والسرور والحاجة أجناس مستقلة، وكذلك الشبع والري، ووافقه أبو هاشم وأبو القاسم فيهما، وكذلك السهو ووافقه أبو هاشم فيه، وكذلك الشك، وقال: بأن الكلام جنس غير الصوت. وقال أبو الهذيل: المباعدة معنى غير الافتراق، وزاد القاضي اللطافة، وزاد أبو القاسم اللين والخشونة، وقال: هما غير التأليف، وزاد أيضاً الخفة فجعلها معنى مقابلاً للثقل وغير ذلك من الخلاف، وأما النقصان فقال بعضهم: ليس الفناء معنى. وقال أبو هاشم: ليس الظن جنساً برأسه بل من قبيل الاعتقاد. وقال النظام: ليس الصوت معنى بل هو من قبيل الأجسام. قال الإمام يحيى: وهو وهم في النقل عنه، وأظن أن سبب الوهم أن النظام لما كان يذهب إلى أن الصوت لا يدرك إلاَّ بوصول الهواء الحامل له إلى الصماخ ظن الناقل لذلك أنَّه يذهب إلى أنَّه جسم. انتهى.

وبعضهم يذهب إلى أن التأليف المرجع به إلى المجاورة، والبغداديون جعلوا الشهوة والإرادة جنساً واحداً، والنفرة والكراهة جنساً واحداً، وللكلام في الدليل على إثباتها على التفصيل وإبطال قول المخالفين في النفي والزيادة والنقصان مواضع هي أخص بذلك في فن اللطيف.

إذا عرفت ذلك فمن اللائق ذكر حقائق هذه الأجناس المذكورة وطرف من أحكام كل جنس منها على انفراده، وقد ذكر أصحابنا لها حقائق وضعوها للإيضاح وتقريب المعنى،

....

وإن لم تكن كلها جارية على ما يعتبره أهل صناعة الحدود، ولا جامعة لشرائط الحد وطرقه وهي ما نذكره الآن:

فاللون، حقيقته: المعنى الذي يكون هيئة لمحله. وقيل: المعنى المدرك بحاسة البصر، وأنواعه خمسة: أسود ويؤكد بحالك، وأبيض ويؤكد بيقق، وأحمر ويؤكد بقاني، وأخضر ويؤكد بناضر، وأصفر ويؤكد بفاقع، هذه أنواعه الخالصة ولا سادس فيما علمنا وإن كان يجوز دخوله في المقدور.

والطعم حقيقته: المعنى الذي يدرك باللهوات، وأنواعه خمسة :حلاوة وحموضة وهما ظاهران، ومرارة كطعم الصبر، وملوحة كطعم الملح، وحرافة كطعم الفلفل والزنجبيل ونحوهما.

والرائحة حقيقتها: المعنى المدرك بالخيشوم، وتنقسم إلى: رائحة طيبة ورائحة خبيثة، ويتميز كل واحدة من الروائح بحسب ما تضاف إليه[1].

والحرارة حقيقتها: المعنى المدرك بمحل الحياة في غير محلها.

والبرودة: حقيقتها كذلك، والتفرقة بينهما ضرورية.

فمن أحكام اللون أنَّه مدرك، وذهب أبو القاسم القرميسي إلى أن الألوان غير مدركة وإنَّما المدرك المتحيز، وعاكسه الصالحي فقال: المدرك اللون لا المتحيز، والصحيح أنهما معاً مدركان.

وأنه باق، وأنه غير موجب، وأنه يدخل فيه التماثل والتضاد دون الاختلاف من غير تضاد، وأنه لا يوجد إلاَّ في محل ويشاركه في هذه الأحكام الطعم والرائحة والحرارة والبرودة.

والرطوبة، حقيقتها: المعنى الموجب انغماز المحل، ومن أحكامها أنَّها باقية غير مدركة

(١) ـ قال البكري: وهي لا تنحصر ولا أسماء لها بل تضاف إلى محالها، فيقال: رائحة المسك، رائحة الكافور ونحو ذلك اهـ.

....

خلافاً لأبي علي، موجبة لحكم يدخلها التماثل دون الاختلاف، والتضاد ذكره بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] واختلف كلام أبي هاشم في ذلك، وتوقف ابن متويه، والأقرب أنَّها مختلفة إن لم تكن متضادة ويستحيل وجودها لا في محل.

واليبوسة: المعنى الموجب لنبو المحل، وهي تشارك الرطوبة في تلك الأحكام إلاَّ أنَّها متماثلة.

والشهوة: المعنى الموجب كون الحي بحياة مشتهياً، ومن أحكامها أنَّها غير مدركة، وغير باقية، وموجبة صفة للجملة، ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد، وتحتاج إلى محل فيه حياة مبني بنية مخصوصة كبنية القلب، ولم يقطع ابن متويه على ذلك بل توقف فيه.

والنفرة: المعنى الموجب كون الحي بحياة نافراً، وتشارك الشهوة في تلك الأحكام.

والحياة: حقيقتها المعنى الموجب كون الواحد منا حياً، أو المعنى الموجب كون الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، ومن أحكامها أنَّها باقية غير مدركة، موجبة صفة للجملة يدخلها التماثل دون الاختلاف والتضاد، وتحتاج إلى محل مبني بنية مخصوصة.

والقدرة: حقيقتها: المعنى الموجب كون الحي بحياة قادراً، ومن أحكامها أنها باقية غير مدركة، موجبة صفة للجملة، يدخلها الاختلاف دون التماثل والتضاد، وتحتاج إلى محل مبني بنية زائدة على بنية الحياة.

والفناء: حقيقته المعنى الموجب عند وجوده انتفاء الجواهر، ومن أحكامه أنَّه غير باق، وغير موجب، ويدخله التماثل دون الاختلاف والتضاد، ويستحيل وجوده في محل، وتوقفوا فيه هل يصح أن يدرك أو لا.

والكون: حقيقته المعنى الموجب كون محله كائناً في جهة، ومن أحكامه أنَّه باق غير مدرك خلافاً لأبي علي فإنه ذهب إلى أنَّه مدرك، ويوجب لمحله صفة، ويدخله التماثل والتضاد دون الاختلاف من غير تضاد، ولا يوجد إلاَّ في محل.

....

والاعتماد حقيقته: المعنى الموجب تدافع المحل في بعض الجهات، وينقسم إلى: لازم ومجتلب، واللازم ينقسم: إلى علوي كاعتماد النار، وسفلي وهو الثقل كاعتماد الحجر، والمجتلب يقع في الجهات الست، ومن أحكام الاعتماد أنَّه غير باق في جنسه وإن صح بقاء اللازم منه لاقتران الرطوبة واليبس، ولا مدرك وإن خالف أبو القاسم فقال بإدراكه لمساً يوجب لمحله حكماً، ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد، ولا يوجد إلاَّ في محل.

والتأليف، حقيقته: المعنى الموجب لصعوبة التفكيك عند مقارنة الرطوبة واليبوسة بحدوثه، ومن أحكامه أنَّه باق غير مدرك خلافاً لأبي علي، ويوجب لمحله حكماً، ويدخله التماثل دون الاختلاف والتضاد، ويستحيل وجوده إلاَّ في محلين.

والصوت، حقيقته: المعنى المدرك بحاسة السمع، ومن أحكامه أنَّه مدرك غير باق وغير موجب، ويدخله التماثل والاختلاف دون التضاد، ويستحيل وجوده لا في محل.

والألم، حقيقته: المعنى المدرك بمحل الحياة في محلها مع مقارنة النفرة، فإن قارنت جنسه الشهوة فهو اللذة، ويشارك الصوت في تلك الأحكام إلاَّ واحداً وهو أنَّه يدخله التماثل دون الاختلاف والتضاد.

والاعتقاد، حقيقته: المعنى الموجب كون الواحد منا معتقداً وقد تقدم ذكر أنواعه، ومن أحكامه أنَّه غير باق موجب لصفة، ومنه ما يوجب مع الصفة حكماً، غير مدرك، يدخله التماثل والاختلاف والتضاد، ولا يوجد إلاَّ في محل فيه حياة مبني بنية مخصوصة.

والإرادة، حقيقتها: المعنى الموجب كون الحي مريداً، ومن أحكامها أنَّها غير باقية، موجبة لصفة، غير مدركة خلافا لأبي علي، ويدخلها التماثل والاختلاف دون التضاد، ويصح وجودها في محل وفي غير محل.

والكراهة حقيقتها: المعنى الموجب كون الحي كارهاً، وتشارك الإرادة في تلك الأحكام.

والظن، حقيقته: المعنى الموجب كون الواحد منا ظاناً، ويشارك الإرادة في تلك الأحكام

وتنقسم إلى مقدور لله تعالى فقط، وهي الاثنا عشر الأولة، وإلى مقدور للعباد أيضاً وهي العشرة الباقية. وتنقسم إلى: ما لا يوجب، وهي المدركات والفناء، وإلى ما يوجب وهو سائرها.

إلاَّ واحداً وهو أنَّه لايصح وجوده إلاَّ في محل.

والفكر، حقيقته: المعنى الموجب كون الواحد منا متفكراً، وأحكامه كأحكام الظن.

تنبيه:

قد عرف بما ذكر تسمية كل عرض معنى ولهذا جعل لفظ المعنى جنساً لحقائقها، والمعنى[1] في اللغة: المراد من عنيتُ كذا أي أردته، وفي الاصطلاح: الذات استعمل أولاً في كل ذات ثُمَّ قصروه على الأعراض، وعليه تثبت هذه الحقائق، وقد تقصر في اصطلاح خاص على المعاني الموجبة.

قوله: (**وتنقسم إلى مقدور لله تعالى فقط**).

وهي الاثنا عشر الأول هذا هو الصَّحيح، وذهب أبو القاسم وغيره من أصحابه إلى أن اللون والحرارة والبرودة والشهوة والنفرة من مقدورات العباد، وحكي عن أبي الهذيل مثل ذلك في الحرارة والبرودة.

قوله: (**وإلى مقدور للعباد**).

اعلم أن المراد أنهم يقدرون عليها، وليس المراد أنَّه لايقدر عليها إلاَّ هم، فإن الباري تعالى يقدر من أجناسها في الوقت الواحد وفي المحل الواحد على ما لا نهاية له.

قوله: (**وإلى ما يوجب وهو سائرها**).

---

(١) ـ قال البكري رحمه الله في الكوكب الوهاج شرح المنهاج: قد يطلق على بعض الأعراض لفظ المعنى، قيل: والمعنى في أصل اللغة بمعنى القصد، يقال: معناي أي قصدي، ثم نقل إلى المقصود يقال: معناي أي مقصودي، وفي الاصطلاح استعمل أولاً في كل ذات ثم قصر على الأعراض، فلما كثر الاستعمال قصر على المعاني الموجبة، فالمعنى على هذا أخص من العرض في الاصطلاح. اهـ

وتنقسم إلى باق، وهي ما عدا الصوت والألم من المدركات والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والكون والتأليف واللازم من الاعتماد وغير باق وهو سائرها إلى غير ذلك من القسمة

اعلم أن غير المدركات منها ما يوجب صفة وحكماً وليس إلاَّ العلم، فإنه يوجب سكون النفس وكون من اختص به عالماً. ومنها ما يوجب صفة فقط: وهي ما عداه من المعاني الراجعة إلى الجملة، والأكوان فقط مما يرجع إلى المحل، ومنها ما يوجب حكماً فقط: وهو التأليف فإنه يوجب حكماً وهو صعوبة التفكيك، والاعتماد فإنه يوجب حكماً وهو مدافعة محله لما يماسه، والرطوبة فإنها توجب حكماً وهو انغماز المحل، واليبوسة فإنها توجب حكماً وهو نبو المحل.

قوله: (**وتنقسم إلى باق**)... إلى آخره.

اعلم أن جميع مقدوراتَ العباد العشرة غير باقية إلاَّ الكون والتأليف، وجميع ما يختص تعالى بالقدرة عليه باق إلاَّ الشهوة والنفرة والفناء، ولم يعد المصنف الرطوبة واليبوسة من الباقيات، والظاهر من كلام الجمهور أنهما باقيتان لأن دليلهم على بقاء جميع الباقيات شامل لهما، وإن كان قد يخص البعض أدلة على انفراده وهو عدم انتفائها إلاَّ بضد أو ما يجري مجراه.

قالوا: الاعتماد في جنسه غير باق، ولكن إذا صادف حال حدوثه حدوث الرطوبة منعته من العدم وكان اعتماداً لازماً باقياً سفلياً، وإذا قارنته اليبوسة كان لازماً باقياً علوياً، وهذان الجنسان من الاعتماد اللازمان سفلاً وعلواً من فعل الله تعالى، ويصح وقوعهما منا على ضرب من التقدير وهو أن يصادف فعلنا للإعتماد حدوث رطوبة أو يبوسة.

قوله: (**إلى غير ذلك من القسمة**).

اعلم أن للأعراض قسماً كثيرة موضع استيفائها علم اللطيف، وقد ذكر ابن متويه رحمه الله منها كثيراً، ومن ذلك انقسامها إلى شرط ومشروط فيه، وإلى ما ليس بشرط ولا مشروط فيه، وإلى مشروط فيه غير شرط، وإلى شرط غير مشروط.

فصل/والمعدوم شيء عند الجمهور

وخالف أبو الهذيل وأبو الحسين وابن الملاحمي والبرذعي[1] وهشام بن عمرو[2] والمجبرة بأسرهم.

فالأول: كالحياة فإنها شرط في وجود العلم وغيره، ومشروطة بالبنية.

والثاني: المعاني الراجعة إلى المحل كالأكوان والألوان.

والثالث: العلم والإرادة والكراهة ونحوها فإنها مشروطة بالحياة وهي غير شرط.

والرابع: البنية فإنها شرط في الحياة غير مشروطة بشيء.

وينقسم إلى سبب ومسبب، وهو الاعتماد والكون، ومسبب غير سبب وهو التأليف والصوت والألم والعلم، وإلى سبب غير مسبب وهو النظر، وإلى ما ليس بسبب ولا مسبب وهو سائرها على الصحيح.

(**فصل**: قوله: **والمعدوم شيء عند الجمهور**).

اعلم أن مذهب الجمهور من الزيدية والمعتزلة أن المعدوم شيء، وأن في العدم ذوات ثابتة لا نهاية لها[3] وخالف من شيوخ المعتزلة من ذكره المصنف ومن غيرهم الدهرية والفلاسفة

---

(١) ـ البرذعي: هو أبو الحسن البرذعي من معتزلة بغداد، ويعد في الطبقة الثامنة، وكان يدرس عليه مختلف فقهاء المذاهب لما له من علم وفضل.

(٢) ـ هشام بن عمرو الفوطي.

(٣) ـ اعلم أن الإمام عليه السلام نقل عن جمهور الزيدية والمعتزلة أن المعدوم شيء وأن في العدم ذوات ثابتة لا نهاية لها إلخ كلامه عليه السلام، ونحن نقول: إن هذه المسألة من أمهات المسائل التي تضاربت فيها الآراء وخبط فيها بعض العلماء خبط عشواء، فأما أئمة أهل البيت عليهم السلام فقد أوضح السيد نور الدين حميدان بن يحيى والإمام المطهر بن محمد في أبياته الفخرية وفي شرحها للسيد العلامة محمد بن يحيى القاسمي مذاهبهم ونقل الشارح نصوص الأئمة فمن أحب الإطلاع فعليه بذلك، أما الإمام عزالدين صاحب كتابنا فقد صرح عليه السلام بأن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات في حال عدمه وإنما هو نفي محض والله تعالى الموجد للأشياء والمحصل لذواتها وحقائقها هكذا نقله عن الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام ثم قال: قلت وهو الحق...إلخ، وهذا هو عين مذهب قدماء أهل البيت ومن تبعهم من المتأخرين، أما المائلون إلى المعتزلة من أئمتنا عليهم السلام ومن شيعتهم فقد تأول أصحابنا كلامهم وحملوهم على أحسن محمل وأحسن من تكلم في الإحتمال لهم الإمام المتوكل على الله الحسن بن أحمد عليه السلام في جواب المسمى: بـ(حل الإشكال). =

هذا وقد نقل الإمام المهدي عليه السلام في أوائل دامغ الأوهام كلاماً للسمرقندي قال: وذهبت المعتزلة إلى أن المعدوم الممكن ثابت حالة العدم، وزعموا أن الثبوت أعم من الوجود، وفسروه بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية، مثلاً قالوا: والمعنى بكون السواد المعدوم ثابتاً في حالة العدم متميزاً عن البياض، قال: وسلموا أن المعدوم الممتنع نفي محض وسموه منتفياً، وقسموا الثابت إلى موجود ومعدوم، والمعدوم إلى ثابت ومنفي، وجعلوا المعدوم في مقابلة الموجود، والثابت في مقابلة المنفي، ثم قالوا: لا تأثير للفاعل في ثبوت الماهية بل في إعطاء الوجود. قال: وهذا بعينه هو قول الفلاسفة اهـ

وقد اعتذر الإمام المتوكل على الله الحسن بن أحمد رحمه الله للمعتزلة بأن عذر المعتزلة ظهور الفلاسفة في عصرهم، وتظاهرهم بأقوالهم في عصرهم بخلاف العصر الأول، فأي إشكال أوطعن يتجه ممن عرف مقاصدهم وإنما يقع ذلك ممن لم يعرف عرفهم ومقصدهم، ووجه الإمام عليه السلام كلامهم في هذا المسألة بأن قال: فالثبوت الممكن عند المعتزلة أعم من الوجود، فالثابت هو الحاصل على الفرق المعلوم، والموجود الثابت الكائن، والمعدوم ماليس بثابت ولا كائن.

والحاصل أنهم قسموا الثابت إلى حاصل وموجود، الأول المعدوم المتميز، والثاني النفي المحض الممتنع، لا كما ذكره السرقندي أنه كقول الفلاسفة لحصول مقطعة الاتصال في الثابت دون الموجود القديم، فالمعتزلة لا تقول: إن النفي المحض الممتنع ثابت، وليس الثبوت حقيقة إلا علم وتمييز فلا تثبت جميع أحكام الوجود، انظر إلى جعلهم الممكن من قسمي العدم، ويكشف عن الثبوت الوجود وخبر الصادق وإعدام الموجود، فالأول كالعالم، والثاني كالبعث والحشر والعقاب والثواب والجنة والنار، والثالث إعدام الفعل الماضي فهو معلوم ثابت معدوم، والمعلوم المتميز كقيام زيد أمس يكون مماثلاً لقيامه اليوم، ومخالفاً لقعوده، أفليس الممكن على حد ثبوت الواجب الوجود.

و قال مولانا وشيخنا أبو الحسين مجدالدين بن محمد بن منصور في اعتذاره للإمام المهدي عليه السلام. قال رضوان الله عليه في التحف الطبعة الثانية (٢٨٠): ويوجد في بعض مؤلفاته الكلامية - يعني الإمام المهدي عليه السلام - اختيار أقوال المعتزلة لا توجب التضليل، والذي يظهر أن الإمام وغيره من أهل ذلك العصر تأولوا كلام المعتزلة وحملوه على أحسن المحامل، فلما صح لهم ذلك جعلوا تلك الأقوال لهم، على أنه يخطئهم في مسائل عدة.

فأما الإمام فلا يحتاج كلامه إلى تأويل لأنه مصرح بأن ليس المراد مثلاً بثبوت ذوات العالم في الأزل إلا تعلق العلم بها والحكم عليها ونحو ذلك، فلم يبق إلا الخطأ في العبارة، لكن يقال: إن لم يكن مقصودهم إلا ذلك فلم لا يقولون هي ثابتة في القدم، فما بال الفرق بين الأزل والقدم؟ لأن الله سبحانه وتعالى عالم بما كان وما يكون ومالم يكن أو كان كيف يكون، وعلم الله لا يقتضي التخيل والتصور ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١]، فإن كان قصدهم بالثبوت هو صحة العلم بها ونحوها وقد صرحوا بأنه غير ثابة في القدم فإذا مقتضى كلامهم أن الله لا يصح أن يعلمها في القدم، وهل هذا إلا جهالة لا محالة، فإن قالوا: إنما أردنا أنه لا يعلمها في القدم أي لا يعلمها كائنة أوموجودة على معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ ﴾ [التوبة: ١٦] أي مجاهدين، لأنه لم يكن قد وقع منهم جهاد وإنما هو متوقع، أفاد ذلك لما قال الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليهما السلام في المسترشد في بحث صفات الأفعال: وقد كان سبحانه وجل عن كل شأن شأنه ولما يفعل الجود والرحمة والعفو والإحسان والنعمة ثم فعلها، فأتى الإمام بلما حيث كانت هذه الأفعال من الله متوقعاً، وأما أنهم سيجاهدون فهو يعلمه كذلك جل وعلا.

قلنا: فعلى هذا أما في الأزل فقد علمها كائنة موجودة.

فإن قالوا: إنما قلنا إنها ثابتة في الأزل دون القدم تحاشياً ودفعاً للإيهام.

قلنا: فقد وقعتم فيما هو أشد، وكنتم كما قال:

وكنت كالأوي إلى مثعب ... موائلاً من زيد الراعد

والذي تقرر أن هذا كله تشكيك الفلاسفة في التعلق، وأنه محال تعلق العلم والقدرة بالمعدوم، فأما هم فثلموا السور وبنوا على هذا قدم العالم، وأما المعتزلة أعني جمهورهم فقال: ذوات العالم ثابتة في الأزل ليصح تعلق العلم بها وليست

وقل أبو القاسم: شيء وليس بذات

المتقدمون وبعض الفلاسفة الإسلاميين، وذهب من أئمتنا إلى نفيها الإمام عماد الإسلام وقال في (التمهيد): ذهب المحققون من جماهير العلماء إلى أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات في حال عدمه، وإنَّما هو نفي محض، والله تعالى هو الموجد للأشياء والمحصل لذواتها وحقائقها.

قلت: وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه، ولعمري أن إثبات ذات في العدم لها صفة وأحكام ويتعلق بها بعض المتعلقات مما لا ينبغي أن يكون معقولاً، وأنه أبعد في التعقل من الطبع والكسب ونحوهما.

وههنا جهة أخرى من الخلاف:

ذهب جمهور المثبتين للذوات في العدم إلى أن الصفات الذاتية تثبت لها في حال عدمها، وقال أبو إسحاق بن عياش مع اعترافه بأنها أشياء وذوات لا تستحق في حال عدمها شيئاً من الصفات، وسيأتي تحقيق ذلك في فصل الصفات.

قوله: (**وقل أبو القاسم: شيء وليس بذات**).

اعلم أنَّه لافرق بين قول أبي القاسم وقول من نفى الذوات في حالة العدم، لأن مراده أن المعدوم شيء من جهة اللغة، ولا خلاف في ذلك لا أنَّه ذات يصح العلم به على انفراده. إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه قاعدة تنبني على صحتها كثير من مذاهب البهشمية والأدلة فيها متصادمة من الجانبين، وكثير من الذاهبين إلى النفي يشنعون في الإثبات ويزعمون أنَّه في غاية الخطر، لأن فيه نفي تأثير الباري في الذوات وكثير من الصفات، بل إثبات ذوات لا نهاية لها معه في الأزل حتَّى أن منهم من يقول لا فرق بين القول بإثبات الذوات في العدم وإثبات المجبرة للمعاني القديمة في شناعة القول وخطره وظهور بطلانه.

بموجودة ولا أعيانها، واصطلحوا على حقائق للذوات والأعيان والثبوت والوجود وغير ذلك، وهو مشروح في علم الكلام، هذا هو الذي أداهم إلى المناقضات والقول الطويل العريض في الذوات والصفات. اهـ

وقال قوم: المعدوم الأصلي ليس بشيء، والمعدوم بعد وجوده شيء.

لنا: أنه يصح العلم به على انفراده، وذلك هو معنى الشيء والذات، والمنكر لصحة العلم به مكابر، فإنا نعلم الجنة والنار والقيامة ونحو ذلك.

واعترضه ابن الملاحمي بأن معنى ذلك أنا نتصور حقيقة المعدوم وماهيته، ونميز بين بعض الأجناس وبعض، لأن علمنا قد تعلق بذات معينة. ويمكن الجواب بأن في هذه إقرار بأن للمعدوم حقيقة وماهية يمكن تصورها، ويفصل بينها وبين غيرها، وهو المطلوب بكونه شيئاً.

قال في (الفائق): إنا نجد هذه العلوم علوماً بصور المعدومات عند وجودها.

ويمكن الجواب بأن يقال: إن أردت عند وجود المعدوم نفسه لم يصح لأنا فرضنا الكلام في العلم به حال عدمه، وليس العلم به حال عدمه هو العلم به حال وجوده، لا سيما على أصلك في أن العلم بأن الشي سيوجد ليس علماً بوجوده إذا وجد، وإن أردت عند وجود أمثاله لم يصح، لأنا فرضنا/٤٦/ الكلام في العلم بهذا المعدوم لا العلم بأمثاله على أنا نفرض الكلام في العلم بمعدوم لم يوجد له نظير بأن يوجد فنشاهده ثم يعدم ولا يوجد له نظير.

قوله: (فإنا نعلم الجنة والنار والقيامة).

أما القيامة وما يكون فيها فلا كلام في أنَّه الآن معدوم، وأما الجنة والنار فيتأتى هذا على القول بأنها لم يخلقا، وهو مذهب بعضهم وإليه ذهب أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما في جنة الخلد ونار الخلد، وإن ذهبا إلى أنَّه قد وقع خلق لجنة ونار، وأما على مذهب أبي علي ومن تابعه وهو القول بأن الجنة والنار مخلوقتان فلا يتأتى ذلك.

قوله: (لاسيما على أصلك في أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس علماً بوجوده إذا وجد).

يعني فإذا كنت تذهب إلى ذلك فأولى ألاَّ يكون العلم بالمعدوم في حال عدمه أي العلم بصورته وماهيته علماً به حال وجوده، أي علماً بصورته وماهيته حال وجوده، ولَفْظَةُ (لا

وكما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

قال في (المعتمد): إن تصوّر المعدوم كتصوّرنا ثاني القديم والبقاء والإدراك

ومعلوم أن تصور هذه الأشياء لا تقتضي كونها ذوات، ولنا أن نقول: لا نسلم صحة تصور ثاني القديم وسائر ما ليس بشيء؛ لأن التصور علم بصور الأشياء وماهياتها، وليس لثاني القديم ماهيّة يمكن تصورها.

دليل: قد ثبت أن المقدور إنما يكون مقدوراً في حال العدم لاستحالة إيجاد الموجود، ومعلوم أن المقدور لا يوصف بصحة الوجود إلا ما دام معدوماً، فلما إذا قد وجد فقد استحال وجوده، ومعلوم أن صحة وجود المقدور أمر زائد على المقدور ومزيّة له، والمزايا لا بد أن تُستند إلى الذوات لتعذر استقلالها بأنفسها. قال ابن الملاحمي: ما أنكرتم أن صحة وجود الجوهر قبل وجوده يستند إلى ما يتصور، ويتوهم من الحجم لا إلى شيء معين.

سيما) معناها إثبات الحكم للمذكور بعدها بطريق الزيادة في معناه مثل أحسن إلى القوم لا سيما عمرو، فقد أمرت بالزيادة لعمرو ويجوز[1] فيما بعدها الرفع والجر، قيل: والنصب وعدها بعض النحاة من الاستثناء وبعضهم قال: ليست كذلك لعدم الإخراج.

وفيه سؤال وهو أن يقال: إذا كنتم تقولون أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد مع أنّه حال وجوده لا يعلم أنّه سيوجد، لأنه قد وجد فأولى أن يكون العلم بصورة المعدوم وماهيته علماً بذلك عند وجوده لأنه مع وجوده العلم بماهيته وصورته حاصل.

قوله: (**وكما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»**[2].

---

(١) ـ في المغني وشرحه للدماميني: ويجوز في الإسم الذي بعدها وهو التالي لما الجر والرفع مطلقاً فيهما أي سواء كان ذلك الإسم المرفوع أو المجرور معرفة أو نكرة والنصب أيضاً لا مطلقاً بل إذا كان نكرة، وقد روي بهن قول امريء القيس:
ولا سيما يوم بدارة جلجل فالجر أرجحها وهو على الإضافة أي الإضافة إلى يوم إلى أن قال: والرفع على أنه خبر لمضمر محذوف وما موصولة أو نكرة موصوفة بالجملة وهذا من باب التنازع، إلى أن قال: والتقدير ولا مثل الذي هو يوم أو ولا مثل شيء هو يوم، إلى أن قال: والنصب على أن تمييز... إلخ (ج/١/ص/٢٨٣).

(٢) ـ في المنذري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، «قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، اقرؤا إن شئتم ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [السجدة: ١٧]» رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة، وفيه عن سهل بن سعد الساعدي بلفظ ما في الكتاب، قال رواه مسلم اهـ

ولنا أن نقول: أتريد أن هذه الصحة تستند إلى ما يتصور من الحجم قبل وجوده أو حال وجوده إن أردت قبل وجوده فهو صحيح لكن ذلك يقتضي كونه ذاتاً؛ لأن ما ليس بذات وماهية لا يمكن تصوره، وإن أردت حال وجوده فغير صحيح؛ لأن الصحة الثابتة حال العدم كيف تُستند إلى أمر منتظر، على أن هذه الصحة زائلة عند وجوده؛ لأن الموجود لا يصح وجوده.

قال رَحِمَهُ اللهُ تعالى: صحة الصفة حكم والصفة ليست بذات، فقد استند الحكم إلى ما ليس بذات.

ويمكن الجواب: بأن هذه الصحة تستند إلى الموصوف والصفة جميعاً، فإنا لم نشترط أن يكون بين غيرين حقيقيين.

ورد هذا في وصف الجنة، وأراد المصنف أنا عند إخبار الرسول لنا بهذا نعلمه على انفراده، ولا يمكن ابن الملاحمي أنّه يقول: إن علمنا أنه علم بالصورة عند وجود أمثاله، لأن في الخبر تصريحاً بأن أمثاله لم توجد.

قوله: (**ومعلوم أن صحة وجود المقدور أمر زائد على المقدور ومزية له**).

أصحابنا يجعلون صحة وجود المقدور حكماً يعلم بين غير وهو ذات المقدور، وما يجري مجرى الغير وهو صفة الوجود.

وفيه سؤال وهو أن يقال: إذا كان هذا الحكم معلوماً بين ذات المقدور ووجوده مع أن الوجود غير حاصل ولا ثابت، وقد علم بين الذات وبينه فهلا كان كذلك، وإن كانت الذات غير حاصلة وقد تضمن الدليل الجواب عن هذا السؤال، لأن صحة الوجود مزية قد ثبتت حالة العدم، والمزايا لا تقوم بأنفسها ولا تستقل بالمعلومية، وإنّما تثبت تبعاً لغيرها فلا بد من ثبوت الذات ليقوم بها هذا الحكم.

قوله: (**فإنا لم نشترط أن يكون بين غيرين حقيقيين**).

قال رحمه الله تعالى: الاستحالة حكم كالصحة، فيلزم أن يستند إلى ذات في نحو قولنا ثاني القديم يستحيل أن يوجد والضدان يستحيل اجتماعهما، وفي ذلك لزوم أن يكون ثاني القديم واجتماع الضدين ذواتاً.

ويمكن الجواب بأن يقال: لسنا نقول ثاني القديم يستحيل أن يوجد، ولكن نقول: يستحيل أن يثبت، ويكون هذا الكلام بمنزلة قولنا ثاني القديم ليس بشيء».

أي لم نشترط أن يكون الحكم معلوماً بين ذاتين تثبت بينهما المغايرة الحقيقية، بل أن يكون معلوماً بين غيرين حقيقيين، أو غير وما يجري مجراه بأن يُعلم بين ذات وصفة، وإنَّما لم تكن الصفة غيراً حقيقياً لأن الغيرين كل معلومين ليس أحدهما هو الآخر ولا بعضه، وليس الصفة بمعلومة.

قوله: (**وفي ذلك لزوم أن يكون ثاني القديم واجتماع الضدين ذواتاً**).

يعني مع أنكم لا تقولون بأن ثاني القديم ذات لا موجودة ولا معدومة، ومع أن اجتماع الضدين المرجع به إلى وجودهما في المحل الواحد وليس ذلك بذات.

قوله: (**ولكن نقول يستحيل أن يثبت**).

فيه سؤال وهو أن يقال: وما الفرق بين قولنا يستحيل أن يوجد، وبين قولنا يستحيل أن يثبت؟

والجواب: أما القائلون بنفي الذوات في حالة العدم فلا يفرقون بين الوجود والثبوت بل يجعلونهما بمعنى، وأما المثبتون لها فيجعلون الثبوت أعم من الوجود، فقولنا: يستحيل أن يثبت نفي لكونه ذاتاً في العدم والوجود، ويكون بمنزلة قولنا: يستحيل أن يكون ذاتاً، وقولنا: يستحيل أن يوجد لا يتضمن استحالة كونه ذاتاً فإن كثيراً من الذوات تكون ثابتة عندهم مع استحالة وجودها كالذي يقضي وقت إمكان وجوده من مقدورات القُدَر ولم يوجد فيه، وكالذي لا يبقى في الأوقات الَّتِي بعد وقت وجوده أو إمكان وجوده.

فلا تكون الاستحالة حكماً في هذا المكان، وإن سلمنا أنها حكم فهي إنما تستند إلى ذات الباري تعالى وصفاته الواجبة؛ لأنه بمنزلة قولنا ذات القديم يستحيل أن يكون لها مثل، ولهذا جعل أصحابنا نفي الثاني مما يستحيل على الله تعالى /٤٧/.

وأما استحالة اجتماع الضدين فهي تستند إلى ذواتهما وصفاتهما، دليل لا شك أن للقادر تعلقاً بمقدوره بمعنى أنه يصح إيجاده له، وهذا التعلق حكم يعلم بين القادر والمقدور، فلا بد أن يكون المقدور ذاتاً أو صفة ليُعلم الحكم بينه وبين القادر، وباطل بالاتفاق أن يكون صفة نفي أن يكون ذاتاً وإلا كان الحكم قد علم لا بين غير ولا بين غير وما يجري مجراه. واعترضه ابن الملاحمي بأن معنى هذا التعلق هو أن القادر يصح منه لذاته أو لاختصاصه بصفة أن يجعل ذاتاً لا أن في العدم ذاتاً معينة يصح إيجادها.

قوله: (فلا تكون الاستحالة حكماً).

في هذا المكان يقال: بل الأقرب أنّها ليست بحكم مطلقاً، لأن المرجع بها إلى نفي الصحة والنفي لا يكون حكماً.

قوله: (ولهذا جعل أصحابنا نفي الثاني مما يستحيل على الله).

أي حكموا بأن مسألة نفي الثاني من صفات الله بالمعنى الأعم الّتي هي مستحيلة عليه، لا أن المراد أن نفس نفيه مما يستحيل عليه تعالى فذلك غير صحيح بل المستحيل ثبوته، فلا يؤاخذ بظاهر العبارة.

قوله: (فهي تستند إلى ذواتهما وصفاتهما).

يعني فإذا علمت استحالة اجتماع الضدين فقد علمت تلك الاستحالة بين ذاتي ذينك الضدين وصفتيهما المقتضاتين اللتين لأجلهما استحال اجتماعهما.

قوله: (فلا بد أن يكون المقدور ذاتاً أو صفة ليعلم الحكم بينه وبين القادر).

ويمكن الجواب بأن يقال: أتريد أن القادر يصح أن يجعل ذاتاً في حال وجودها وهذا محال؛ لأن الموجود لا يتعلق بالقادر أو في حال عدمها، فهو الذي نقول ونعني بكونها معينة صحة العلم بها على انفرادها، وهذا لا يمكن دفعه فإن الله تعالى لو أخبر أنه يعذب زيداً بجزء من العذاب، لكان لا بد أن يعلم ذلك الجزاء بانفراده.

دليل: قد ثبت أن أحدنا يفصل في حال عدم الأشياء بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، ولو لم يكن المعدوم ذاتاً لما صح هذا التمييز، لأن الفصل بين الأشياء هو لأمر يرجع إلى ذواتها، وقول أبي الحسين أن التمييز يرجع إلى تصور حقائقها وماهياتها، قد سلف الجواب عنه من أن ما ليس بشيء فليس له حقيقة ولا ماهية يمكن تصورها، وإنما يتوهم وَهْماً ويقدر تقديراً كثاني القديم والبقاء.

دليل: قد ثبت أن القادر يقصد إلى الجوهر دون السواد مثلاً، فلو لم يكونا ذاتين لما صح منه القصد إلى أحدهما دون الآخر.

يوضحه: أنه قد وقع الاتفاق على صحة إعدام المكلفين وعلى صحة إعادتهم، فنقول: أخبرونا هل المعاد هو الأجزاء التي أطاعت وعصت بعينها أم غيرها، والثاني باطل؛ لأنه كيف يثاب ويعاقب من لم يطع ولم يعص. وإن قالوا: هي بعينها. قيل لهم: وهل هي متعينة في حالة العدم ليصح القصد إلى ايجادها بعينها، فهو الذي نقول، أوليست بمتعينة، فبماذا نعلم أنها هي بعينها وكيف يصح القصد إليها.

يقال: ليس من شرطه أن يكون ذاتاً أو صفة في الحال كما ذكرته، فإن صحة وجود المقدور حكم عُلِم بينه على ما تقدم وبين الوجود مع عدم ثبوت الوجود في الحال.

قوله: (**يوضحه أنَّه قد وقع الاتفاق على صحة إعدام المكلفين وعلى صحة إعادتهم**).

فيه نظر لأن الاتفاق لم يقع على ذلك، بل ذهب أبو الحسين والفلاسفة والكرامية إلى أنَّه لا يصح من القديم تعالى ولا غيره إعادة شيء مما عدم، ولا بد لهم من ذلك مع القول بنفي الذوات في حالة العدم، قالوا: وإذا عدمت صارت نفياً محضاً غير متعينة في أنفسها ولا متميزة في ذات بينها، ولهذا ذهب أبو الحسين إلى أنَّه لا يجوز منه تعالى إعدام المكلفين ويجعل

دليل: يقول أهل اللغة: علمت شيئاً موجوداً أو علمت شيئاً معدوماً، فلو لم يكن المعدوم شيئاً لكان الأول تكراراً،

والثاني نقضاً، وقل تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾[الكهف:٢٢] و: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ ﴾ [النحل:٤٠]، ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة:٢٨٤]، ونحو ذلك

واعترض بأن المراد بالشيء في هذه المواضع اللغوي لا الشيء الاصطلاحي المتعين في نفسه

والجواب: أنا لا نسلم ذلك فإن الإشارة /٤٨/ في قوله تعالى: ﴿إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ ظاهرها الرجوع إلى شيء معين في نفسه

الفناء تبدد أجزاءهم كما سيأتي، والإعادة جمعها وضم بعضها إلى بعض، وإن كان ابن الخطيب الرازي مع قوله بنفي الذوات في حالة العدم قد ذهب إلى صحة الإعادة فالدليل قائم عليه، والأظهر أنَّه لايمكنه الجمع بين القولين.

قوله: (**ونحو ذلك**).

يعني مما يقضي من السمع بكون المعدوم شيئاً نحو ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا ﴾ [يس:٨٢]، ﴿إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ ﴾ [الحج:١]. واعترضه الرازي من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كما سمى زلزلة الساعة شيئاً عظيماً، ولا يمكن أن يكون عظيماً في حالة العدم، وإنَّما المعنى أنَّها تكون شيئاً عظيماً إذا وجدت ويؤول إلى ذلك، ولكن لا يثبت له التأويل إلاَّ بعد أن يثبت له عدم الشيئية في العدم، إذ لا يوجب تأويل الدليل السمعي إلاَّ مصادمة البرهان العقلي، لكن لهم أن يعارضوا تلك الأدلة السمعية بنحو قوله تعالى: ﴿ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـًٔا ﴾ [مريم:٦٧]. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كان الله ولاشيء ثُمَّ خلق الذكر»[1]. وتأويلهما أيضاً ممكن بتقدير وصف محذوف أي ولم يك شيئاً موجوداً، أو معتداً به، أو مذكوراً، ويقدر في الحديث: كان الله ولاشيء موجود، فالمعتبر البراهين القاطعة، وما إخال شيئاً من أدلتهم جميعاً بدليل قاطع ولابرهان ساطع، والله أعلم.

---

(١) ـ أخرجه السيوطي في الدر المنثور عن ابن مسعود، والبيهقي في الأسماء والصفات، والترمذي في السنن اهـ

وهو الجواب على اليهود السائلين عن قصة أهل الكهف وذي القرنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [النحل: ٤٠] يقتضي ظاهرها الانصراف إلى أمر معين يريده الله تعالى،

قوله: (**وهو الجواب على اليهود السائلين عن قصة أصحاب الكهف**).

فيه نظر لأن السائلين له ﷺ قريش[١]، وإنَّما اليهود المرشدون لهم إلى السؤال، والقصة في ذلك أن قريشاً لما عظم عليهم أمر رسول الله ﷺ، وشق عليهم ما جاء به من عند الله أرسلوا النظر بن الحارث[٢] وعقبة بن أبي معيط[٣] إلى اليهود بالمدينة يسألانهم عن أمره ﷺ فقال اليهود لهما: سلوه عن ثلاث إن أخبركم بهن فهو نبي مرسل، وإن لم يفعل فهو متقول، سلوه عن فتية ذهبوا في أول الدهر وما كان أمرهم يعنون أهل الكهف، وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان خبره، وسلوه عن الروح ما هو فأقبل، النظر وعقبة حتَّى قدما على قريش وأخبراهم بما قيل لهم، فأقبل قريش إليه ﷺ وسألوه عن ذلك فقال لهم ﷺ: أخبركم بما سألتم عنه غداً ولم يستثن بإن شاء الله، فانصرفوا عنه، فمكث ﷺ خمس عشرة ليلة لم ينزل عليه في ذلك وحي فأرجف أهل مكة وقالوا: وعدنا محمد غداً واليوم خمس عشرة ليلة، فأحزنه ﷺ مكث الوحي عنه وشق عليه ما

---

(١) ـ حكى في سيرة ابن هشام أن قريشاً أرسلت النظرين الحارث ومعه عقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة وقالوا لهما: سلاهم عن محمد وصفا لهم صفته وأخبراهم بقوله: فإنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء، فخرجا حتى قدما المدينة فسألا أحبار يهود عن رسول الله ﷺ ووصفا لهم أمره وأخبراهم ببعض قوله وقالا لهم إنكم أهل التوراة وقد جئنا لتخبرونا عن صاحبنا هذا؟ فقال لهم أحبار يهود: سلوه عن ثلاث نأمركم بهن فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل وإن لم يفعل فالرجل متقول فروا فيه رأيكم ...إلخ.

(٢) ـ النظر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف، من بني عبدالدار، من قريش، صاحب لواء المشركين ببدر، قيل: هو أول من غنَّا على العود بألحان الفرس، وهو ابن خالة النبي ﷺ، ولما ظهر الإسلام استمر على عقيدة الجاهلية وآذى رسول الله ﷺ كثيراً، شهد وقعة بدر مع مشركي قريش فأسره المسلمون وقتلوه بالأثيل قرب المدينة بعد انصرافهم من الوقعة.

(٣) ـ عقبة بن أبي معيط هو العدو الأزرق بمكة، وكان يؤذي النبي في نفسه وأهله، وأخباره في ذلك مشهورة. قتل كافراً يوم بدر.

وكذلك قولهم: علمت شيئاً معدوماً.

تكلموا به، ثُمَّ جاءه جبريل بسورة الكهف وفيها خبر ما سألوا عنه من الفتية والرجل الطواف، وأما الروح فاقتضت الحكمة عدم الإخبار به، فقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء:٨٥]، وقال تعالى لرسوله: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف:٢٣،٢٤]، وفي (الكشاف) أن اليهود بعثوا إلى قريش أن سلوه عن أصحاب الكهف، وعن ذي القرنين، وعن الروح، فإن أجاب عنها أو سكت فليس بنبي، وإن أجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي، فبين لهم القصتين وأبهم الروح، وهو مبهم في التوراة فندموا على سؤالهم.

قوله: (**وكذلك قولهم: علمت شيئاً معدوماً**).

يعني ظاهره يقتضي الرجوع إلى شيء معين، ومما يمكن الاستدلال به لصحة مذهب المثبتين أنا إذا أردنا إيجاد شيء فإرادتنا متعلقة ولا بد من تعلقها بأمر متميز عن غيره، وإرادة الشيء إنما تكون قبل وجوده فيجب أن يكون ذلك الشيء متميزاً عن غيره قبل وجوده، وذلك يقتضي ثبوته في تلك الحال.

واعلم أن للنافين حججاً وقد ذكرها الإمام يحيى في (التمهيد) وغيره، فمنها: أن قالوا إن الذوات المعدومة إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، إن قلتم هي متناهية لزمكم أن تكون مقدورات الباري تعالى متناهية، ثُمَّ إنَّه لا قدر يصح الوقوف عليه من ذلك، وإن قلتم غير متناهية فغير متأت لكم، لأن الله تعالى لما خلق العالم لم يكن بد من أن تكون الجواهر المعدومة أقل مما كانت، فإنا لو ضممنا جملة من الذوات إلى جملة أخرى لكان حال تلك الجملة مع غيرها ليس كحالها بانفرادها، بل لا بد من ظهور التفاوت في زيادتها ونقصانها، وكل ما دخلته الزيادة والنقصان فهو متناهٍ، وهذه حجة قوية لا يمكن دفعها إلاَّ بما لا يخلو عن تكلف، كأن يجيب الجمهور بأن يقولوا: بل هي غير متناهية، ولا نسلم أن بخلق العالم تنتقص الجواهر المعدومة لما ذكرته من أن ما لا يتناهى لا يدخله الزيادة والنقصان، والمثال

....

الذي أوزدته إنَّما يتصور ويصح بضم جملة إلى جملة فيما يتناهى وكلامنا فيما لايتناهى، فإن فرضت الكلام فيه لم يسلم ما ذكرته وفيه نظر.

ومنها: أن السواد إذا طرأ على البياض فإما أن يبطل ذاته أو يبطل وجوده، إن قلتم يبطل ذاته فهو الذي نقول، وإن قلتم يبطل وجوده لا ذاته فإما أن يبطله بوجوده وهو محال، لأن الوجود لا يضاد الوجود أو يبطله بسواديته فيلزمكم أن تكون السوادية مضادة للوجود، فيستحيل في السواد أن يوجد لأن سواديته يجب أن تضاد وجوديته إذ لا فرق بين وجود ووجود، ولعل الجمهور يجيبون بأنا نقول بمضادة هيئة السواد الَّتِي هي صفة مقتضاة له يقتضي جمع الشعاع لهيئة البياض الَّتِي تقتضي تفريقه، فطرو السواد لا يبطل ذات البياض ولكن يبطل صفته المقتضاه الَّتِي هي الهيئة، وإذا بطلت بطل الوجود، أو يستحيل ثبوته وثبوت المقتضي هيئة مع عدم حصولها، لأن حصول المقتضي والشرط وعدم المقتَضَى محال، وإذا كان كذلك وجب انتفاء الوجود لئلا يؤدي استمراره إلى ما لا يجوز من ثبوت المقتضي والشرط مع عدم المقتضى، وهذا فيه تعسف ويؤدي إلى أن عدم الشرط مسبب عن عدم المشروط وتابع له، وهو عكس قالب الشرط والمشروط فلا يصح.

ومنها: أن مقالتكم هذه تمنع من كون الباري تعالى موجداً للموجودات وهذا خطأ، لأنكم إن جعلتم تأثيره في الذوات فهي عندكم ثابتة في الأزل غنية عن التأثير فيها، وإن جعلتم التأثير في الوجود فغير صحيح، لأنَّه عندكم صفة والصفات لا توصف بأنها مقدورة ولا معلومة ولعلهم، يجيبون بأنا لانسلم ذلك بل نقول يختص تأثيره تعالى بإخراجها من العدم إلى الوجود وإكساب هذه الذوات هذه الصفة، ولا مانع من ذلك فإن من مذهبكم أن الأعراض وصفات الأجناس صفات بالفاعل يؤثر فيها القديم تعالى.

وأما قولكم: إن الصفات غير مقدورة فذلك لا غرض لكم فيه يجعل المقدور نفس الذات الَّتِي يصح إكسابها صفة الوجود، إذ حقيقة المقدور ثابتة فيها، ويلزم على قولكم هذا ألا

....

يكون للعباد مقدور لأنكم تجعلون الأعراض صفات ولا تثبتون إلاَّ ذات القديم وذات الجوهر، وقد قلتم بأن الصفة غير مقدورة، وأما قولكم إنَّها غير معلومة، فإن أردتم قبل إيقاع الذات عليها فمسلم ولا مانع من ذلك، فإنكم مع نفي ثبوت الذوات وقولكم بأن تأثيره تعالى في نفس الذات لا بد لكم من القول بأنها غير معلومة قبل الإيجاد، وإن لم تسلموه فهو لازم لكم كما تقدم، وإن أردتم أنَّها غير معلومة بعد إيقاع الذات عليها فلا فرج لكم في ذلك مع أنَّها بعد حصولها تعلم الذات عليها.

ومنها: أن الوجود لو لم يكن نفس الذات وكان صفة ومزية لها على ما تقولونه لكان العلم بوجود الأشياء نظرياً لا ضرورياً وهذه سفسطة، وإنَّما قلنا: إنه يلزمكم ذلك لأنَّه إذا كان صفة زائدة كان يلزم عند مشاهدة الذات أن يتوقف العلم بوجودها على اكتساب تصور الوجود واكتساب التصديق باتصاف الذات به، فيكون العلم بوجود الأشياء نظرياً، وإنَّما قلنا: بأنه ضروري لأنا إذا شاهدنا جسماً أو عرضاً علمنا ضرورة وجوده، والذي علمناه حصوله وثبوته.

ويمكن الجواب: بأن العلم بالشيء تفصيلاً على جهة الاكتساب لا يمنع من علمه على سبيل الجملة ضرورة، ونحن نقول: بأنا عند مشاهدة الجسم نعلم ضرورة وجوده على سبيل الجملة ونعلم حصوله على صفة الوجود واختصاصه بها لكونه متحيزاً، وقد علمنا أن شرط التحيز هو الوجود ولا مانع من ذلك، فإنا عند مشاهدة الجسم ذي اللون نعلم لونه على سبيل الجملة ضرورة، مع أنا لا نعلم أن لونه ذات مستقلة إلاَّ بالاستدلال، وكذلك لا يعلمونه صفة بالفاعل إلاَّ بالاستدلال وكذلك المدعَى لكونه بعض الجسم، فهلا علمنا الوجود على الجملة ضرورة وإن لم نعلم أنَّه صفة زائدة أو نفس الذات إلاَّ بالاستدلال، وقول الإمام يحيى عليه السلام في هذه الحجة لأنا إذا شاهدنا جسماً أو عرضاً إلى آخره يلزم منه كون العرض ذاتاً وهو لا يقول به.

فصل/إذا ثبت أن المعدوم شيء

فكل ما كان من الألفاظ لا يفيد الوجود لفظاً ولا معنى جاز إطلاقه عليه في حال العدم كقولنا: جوهر ولون ونحو ذلك من الأسماء التي لا تفيد إلا إبانة نوع من نوع؛ لأن قولنا: جوهر لا يفيد إلا أنه شيء يتحيز عند الوجود بخلاف قولنا: جسم، لأن الجسم لا بد فيه من تأليف مخصوص، وكذلك قولنا محدث وباق وشخص ونحو ذلك.

ومنها: أن قولكم هذا يقتضي أن يكون مع الله تعالى في الأزل أشياء وهو خرم لقاعدة التوحيد، وأجاب الحاكم بأنا نقول: إنَّه تعالى يعلم الأشياء ولا نقول معه أشياء، لأن مع للمقارنة فيقتضي الوجود.

ومنها: قوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم:٩]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «كان الله ولا شيء ثُمَّ خلق الذكر».

وأجاب أصحابنا: بأن هذا معارض للدلالة القاطعة فيجب تأوله، فنقول: أما قوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾، فالمراد ولم تك شيئاً موجوداً ينتفع أو ينتفع به، لأن ذلك من توابع الوجود، أو يكون المراد لم تكن شيئاً مذكوراً كما قال تعالى في آية أخرى، وذلك لأن الكلام ورد للامتنان ولا منة في أن يسمى شيئاً، وكذلك الحديث إن صح فالمراد ولا شيء موجود، ولا مانع من أن يورد الإسم لبعض ما يستعمل فيه.

(**فصل**: قوله: (**إذا ثبت أن المعدوم شيء فكلما كان من الألفاظ لا يفيد الوجود لفظاً**).

يعني كموجود، (**ولا معنى**). يعني كمحدث وقديم وباق ومعاد، فإن هذه تفيد الوجود مع وجه زائد، فمحدث يفيد الوجود بعد عدم، وقديم يفيد الوجود في الأزل، وباق يفيد استمرار الوجود وقتين فصاعداً، ومعاد يفيد حصول وجوده بعد عدم تقدمه وجود.

قوله: (**جاز إطلاقه عليه في حال العدم**). كقولنا: جوهر ولون ونحو ذلك من الأسماء الَّتِي لا تفيد إلاَّ بأنه نوع من نوع ككون وطعم ورائحة وتأليف وحياة وشهوة وقدرة، وبالجملة كلما كان من أسماء الأجناس لا يفيد الوجود، لأن قولنا: جوهر لا يفيد إلاَّ أنَّه شيء يتحيز

....

عند الوجود، وكذلك قولنا: لون لا يفيد إلاَّ أنَّه شيء يكون هيئة لمحله عند وجوده، وكذلك قولنا: كون لا يفيد إلاَّ أنَّه يوجب كون محله في جهة عند وجوده، وكذلك سائرها، بخلاف ما كان من أسماء الأجناس يفيد الوجود على وجه فإنه لا يجوز إجراؤه حال العدم، نحو قولنا في التأليف: إلتِزَاق ومماسة وصكة وخشونة ولين، وفي الشهوة جوع وعطش وعشق، وكقولنا: قدرة على الكون، فإن تعليقها بالكون يفيد وجودها، إذ لا يتعلق بالكون إلاَّ بعد الوجود، وكقولنا: جسم، فلا يجوز إجراؤه على مسماه حال العدم، لأن الجسم لا بد فيه من تأليف مخصوص بأن يكون في جهة الطول والعرض والعمق، وكذلك شخص ونحوه: كجرم وجائي وذاهب وآكل وشارب. وقد ذهب أبو الحسين الخياط[1] إلى أن المعدوم يجوز تسميته[2] جسماً وحكي عن قوم أنَّه يوصف في حال العدم بأنه جسم وجرم، ويوصف بالمجيء والذهاب والأكل والشرب، وهذا إفراط في إثبات الذوات في العدم وغلو جاوز الحد، وأعظم من ذلك تجويز بعضهم رجلاً راكباً على فرس في العدم، فأما أبو القاسم فقد ذهب إلى أنَّه لا يسمى في حال العدم جوهراً ولا عرضاً بل يسمى شيئاً ومعلوماً ومخبراً عنه ومقدوراً ونحو ذلك، وكلامه أرجح وأوضح والله أعلم.

---

(١) ـ الخياط هو أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد الخياط ، قال في طبقات المعتزلة : كان عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر ، له كتب كثيرة في النقض على ابن الراوندي وغيره ، وهو أستاذ أبي القاسم البلخي ، ذكر أنه لما أراد أبو القاسم العود الى خراسان من عنده أراد أن يجعل طريقه على أبي علي فسأله أبو الحسين بحق الصحبة أن لا يفعل لأنه خاف أن ينسب إلى أبي علي وهو - أي الخياط - من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقاويلهم ...الخ ، ومن أشهر كتبه كتاب الإنتصار في الرد على ابن الراوندي (مطبوع) ، تمت .

(٢) ـ قال الإمام المهدي عليه السلام في دامغ الأوهام تحقيق محل خلاف أبي الحسين يدق لأنه يسلم أن الجسم مؤلف ويسلم أنه لا تأليف في العدم فالأقرب أن خلافه منصرف إلى لفظ معدوم فعنده أن المعدوم هو ماليس بموجود سواء كان ثابتاً في العدم كالجوهر والأعراض أم غير ثابت نحو ما نتصوره من المركبات كتصورنا جبلاً من ذهب وكتصورنا صورة الحيوانات على اختلاف أجناسها فإن المتصور من ذلك غير ثابت في العدم كما قدمنا تحقيقه ، فأبو الحسين يسمي هذه الأمور معدومة لكونها غير موجوده عند المتصور وإنما الموجود الجزئيات لا الحقيقة الذهنية لأن المعدوم عنده ما ليس بموجود سواء كان معلوماً على انفراده كالجواهر والأعراض أم غير معلوم على انفراده بل يمكن تصوره تبعاً لعلم أصوله وأصحابنا يقولون لفظ المعدوم اسم للمعلوم الذي ليس بموجود فهذه الصورة لا تسمى معدومة وإنما يقال غير موجوده هذا الذي يتلخص لنا في تحقيق محل الخلاف. اهـ.

الكلام في التوحيد

التوحيد في اللغة: قال أصحابنا: عبارة عما به يصير الشيء واحداً، يقال: وحَّد الشـجرة إذا قطع أغصانها وأبقى أصلها، وهو التسويد والتحريك والتسكين، فإنه عبارة عما به يصـير الشيء أسود ومحتركاً وساكناً.

والأولى أن يقال: هو فعل ما به يصير الشيء واحداً، وذلك لأن الذي بـه يصـير الشـيء متحركاً هو الحركه والتحريك ليس عبارة عن الحركة، وإنما هو عبارة عن فعل الحركة التي بها يصير الشيء محتركة وكذا في سائرها.

وفي عرف اللغة: هو الخبر عن كون الشيء واحداً، وفي اصطلاح المتكلمين: هو العلم بـالله تعالى

(الكلام في التوحيد)

قوله: (والتحريك ليس عبارة عن الحركة وإنَّما هو عبارة عن فعل الحركة).

فيه سؤال من وجهين:

أحدهما أن يقال: ظاهره إثبات قسم غير الحركة والمتحرك والمحرك، وهو التحريـك الـذي جعلته فعل الحركة فما أردت به؟

ويجاب عنه: بأن المراد به إيجاد الحركة.

وثانيهما: أنا لا نسلم فرق أهل اللغة بين التحريك والحركة، لأنهم لا يعقلـون كـون الحركـة معنى، ولا يفصلون بينهما والحد لغوي لا اصطلاحي.

قوله: (وفي اصطلاح المتكلمين هو العلم بالله). أي بذاته، حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه وإلاَّ فإن كل واحد من علوم التوحيد علم بالله تعالى.

وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه منها، وأنه لا ثاني له يشاركه في ذلك على الحد الذي يستحقه.

وقوله: (**وما يجب له من الصفات**).

تشمل الصفات الذاتية كالصفة الأخص والمقتضاة، ومن جملتها كونه تعالى مدركاً لأنها واجبة مقتضاة وإن كان وجوبها عقيب استحالة، ويخرج بهذا القيد كونه مريداً وكارهاً لأنهما جائزتان في حقه تعالى وقد جعلهما عليه السلام من مسائل التوحيد، اللهم إلاَّ أن يكون مراده وما يجب إثباته له تعالى من الصفات فهما يدخلان على هذا.

وقوله: (**وما يستحيل عليه منها**). يدخل فيه العلم بنفي أضداد الصفات الثابتة له تعالى عنه، ونفي الحاجة والجسمية والرؤية.

قوله: (**وأنه لا ثاني له يشاركه في ذلك**) أي في صفاته الإثباتية والنفيية.

وقوله: (**على الحد الذي يستحقه**). يحترز من مشاركة الواحد منا له تعالى في نفس القادرية والعالمية والحيية والوجود، فإنه وإن شاركه فيها فلم يشاركه فيها على الحد الذي يستحقه وهو الوجوب.

واعلم أن التوحيد في حق الله تعالى بالنظر إلى ما وضع له في اللغة ليس إلاَّ نفي الثاني لكنه قد صار بالاصطلاح موضوعاً لما ذكره كله، ومن أصحابنا من جعل صدر الحقيقة ألاَّ ثاني له تعالى، وهو السيد الإمام، ومنهم من جعله آخر الحقيقة وقربه بعبارة توهم أنه غير أصل في التوحيد، وإنَّما يدخل فيه وينضم إليه، وهو الشيخ أحمد بن الحسن[1]، واختار المصنف جعله

---

(١) ـ هو الفاضل العلامة أحمد بن الحسن بن محمد الرصاص أحد أعلام الزيدية ومن كبار علمائها، أصولي متكلم فقيه، درس على والده الشيخ الحسن بن محمد الرصاص تلميذ القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام، واشتهر بمصنفاته العظيمة في الفقه وتخصصه علم الكلام، قال في المستطاب في علماء الزيدية الأطياب: درس على والده الشيخ الحسن، وله تحقيق لا سيما في علم الأصول، وفي الجواهر المضيئة: أخذ علم الكلام عن أبي القاسم صاحب الإكليل وغيره، وعنه حميد الشهيد، ومن مؤلفاته: مصباح العلوم هذا الذي شرحه الإمام بهذا الشرح والشهاب الثاقب في مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والخلاصة والواسطة وحقائق الأعراض وغير ذلك من المؤلفات.

فصل/ ومضمون هذا الباب العلم بأن للعالم صانعاً

وأنه قادر حي سميع بصير مدرك قديم، وأنه يستحق هذه الصفات لذاته لا لمعان، وأنه غني منزه عن مشابهة المحدثات، وعن رؤية الرائين، وأنه لا ثاني له وما يتصل بكل واحدة من هذه المعارف.

آخر الحقيقة لتأخره في العلم، وعلى حسب ترتيب المسائل وحذف تلك العبارة الموهمة.

(**فصل**: قوله: (**ومضمون هذا الباب**).... إلى آخره.

يعني باب التوحيد، وهذا الفصل يشتمل على تعداد مسائل هذا الباب وتعيينها وذكر طرف من الخلاف فيها وترتيبها.

أما تعدادها فهي خمس عشرة مسألة.

وأما تعيينها فقد عين المصنف منها أحد عشرة مسألة وأهمل أربعاً كونه موجوداً لدخولها في مسألة قديم، والصفة الأخص لكونها تتصل بالصفات الأربع المقتضاة عنها وتتبعها، وكونه مريداً وكارهاً وهما جائزتان غير واجبتين وكان الأولى ذكرها.

قوله: (**وما يتصل بكل واحد من هذه المعارف**). يعني من حكاية مذهب أو ذكر شبهة أو سؤال وجواب أو إدخال فائدة أو تقعيد قاعدة كالكلام في الصفات والأحكام، أو تفريع كالكلام في ما يجري عليه تعالى من الأسماء ويقيد الصفات المذكورة.

وأما الخلاف في تعداد هذه المسائل فقد ذهب الجمهور إلى أن صفات الإثبات ثمان وهي: كونه قادراً، وعالماً، وحياً، ومدركاً، وقديماً، ومريداً، وكارهاً، والصفة الأخص، وأما كونه موجوداً فداخل في كونه قديماً، وكونه سميعاً بصيراً راجع إلى كونه حياً وإنَّما يفيد زيادة قيد وهو كونه لا آفة به، وذهب أبو علي إلى أنَّها سبع لنفيه الصفة الأخص.

وقال أبو القاسم: بل صفات الإثبات أربع وحذف الصفة الأخص، وكونه مدركاً مريداً كارهاً.

....

وقال أبو الحسين وابن الملاحمي: بل صفاته الإثباتية ثلاث: كونه حياً، وقادراً، وعالماً، وإن كان هذه الصفات الثلاث المرجع بها عندهما إلى أحكام كما سيأتي، فالأحكام صفات بالمعنى الأعم، وإنَّما اقتصرا على هذه الثلاث لأنهما لا يثبتان الصفة الأخص، والوجود عندهم نفس الذات، وكونه مدركاً المرجع به عندهما إلى كونه حياً، وكونه مريداً وكارهاً المرجع بهما عندهما إلى الدواعي والصوارف فهما من باب العالمية.

فأما مسائل النفي فهي أربع باتفاق بين العدلية وهي المذكورة في الكتاب، وأما أضداد صفات الإثبات فهي لا تفتقر إلى أفرادها بالذكر، لأن أدلة الصفات الثابتة كافية في نفي ما عاكسها.

وأما ترتيبها فاعلم أن مسائل الإثبات مقدمة على مسائل النفي، لأن الإثبات أهم من النفي وأحوج إلى الإستدلال، فلا بد لكل مثبت من دليل على ما أثبته، ونجد كثيراً من المنفيات لا يحتاج إلى دليل، ولأن في مسائل الإثبات ما هو الأصل في مسائل النفي كمسألة إثبات الصانع، فإن من لم يعلمه تعالى لم يمكنه نفي صفة عنه، وفيها ما هو دليل عليها فإنا إذا أردنا الإستدلال على أن الله تعالى غني قلنا: قد ثبت أنَّه تعالى حي لس بمحتاج، ومسألة حي من مسائل الإثبات، وإذا أردنا الاستدلال على أنَّه لا يشبه المحدثات قلنا: لو أشبهها تعالى عن ذلك لكان محدثاً مثلها، وقد ثبت أنَّه تعالى قديم، وكونه قديماً من مسائل الإثبات، وإذا أردنا الاستدلال على أنَّه تعالى لا يرى قلنا: لو صحت رؤيته في حال من الأحوال لرايناه الآن لأنَّه موجود والحواس سليمة والموانع مرتفعة وكونه موجوداً من مسائل الإثبات، وإذا أردنا الاستدلال على أنَّه لا ثاني له. قلنا: لو كان معه تعالى ثان لشاركه في القدم، وكونه قديماً من مسائل الإثبات. فقد عرفت دلالة كونه حياً وموجوداً وقديماً على مسائل النفي وتوقف مسائل النفي عليها، فيجب تقدمها عليها، وكذلك كونه قادراً وعالماً يجب تقدمهما من هذا الوجه لأنهما دليل كونه حياً وموجوداً، وإذا وجب تقديم الدليل فأولى ما يدل عليه، وما عدا

....

هذه المسائل من مسائل الإثبات فهذا الوجه لا يشـملها، ولأن الصـفات الإثباتيـة صـفات بالمعنى الأعم والمعنى الأخص، وصفات النفي جميعها صفات بالمعنى الأعـم فقـط، فتكـون مسائل الإثبات أجدر بالتقديم من مسائل النفـي للوجـوه المـذكورة، وأمـا ترتيـب صـفات الإثبات بعضها على بعض وصفات النفي كذلك فسيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

القول في أن للعالم صانعا

قد اتفق الناس على أنه لا بد من مؤثر مَّا، ثم اختلفوا.

(القول في أن للعالم صانعاً)

لا كلام في وجوب تقديم هذه المسألة على سائر مسائل الإثبات، إذ الكلام على كل واحدة منها لايتأتى إلاَّ بعد تحقيق هذه المسألة، فإنه قد تقرر وثبت أنَّه لا يمكن العلم بالحال[1] إلاَّ مع العلم بالذات والمراد بالعالم المخلوقات من السموات والأرض والحيوانات وغيرها.

قال الجوهري: العالم الخلق والجمع العوالم، والعالمون: أصناف الخلق.

قلت: أراد بالخلق المخلوق.

قوله: **(قد اتفق الناس على أنه لابد من مؤثر ما)**.

اختلف أصحابنا هل من العقلاء من ينكر أنَّ للعالم مؤثراً ويزعم أنه حاصل لاعن تأثير مؤثر، أولا يوجد في ذلك مخالف على الجملة وإنما الخلاف في التفصيل، وهو هل المؤثر فاعل مختار أو موجب؟ فقال قاضي القضاة: لا يوجد من قال بنفي المؤثر في العالم جملة وتفصيلاً، وقال: القول بنفي المؤثر جملة يُشبه مذهب السوفسطائية خلا أنه حدث جماعة من الوراقين وضعوا مقالة لم يذهب إليها أحد فقالوا: بأن العالم قديم ولا مؤثر فيه، ونصر هذا القول المتزندق ابن الروندي، وهكذا ذكر الفقيه حميد وابن الملاحمي، وأشار إليه صاحب المحيط، وبنى عليه المصنف.

والذي عليه الجمهور أن الخلاف واقع في المؤثر جملة كما أنه واقع فيه تفصيلاً، وأن من الناس من لم يثبت مؤثراً قط، فقد رُويَ نفي المؤثر عن الملحدة والدهرية والفلاسفة المتقدمين والطبايعية، وقال القاضي: لم ينف الفلاسفة القدماء إلا المؤثر المختار دون الموجب.

---

(١) ـ المراد بالحال الصفة، والمعنى أنها لا تعلم الصفة ما لم يعلم الموصوف.

فقال أهل الإسلام والكتابيون والبراهمة وبعض عباد الأصنام: إنه فاعل مختار، وبه قالت المطرفية، لكن زعموا أنه لا يؤثر إلا في الأصول الأربعة التي هي: الهواء والماء والأرض والنار. وقال أهل الإلحاد: إنه موجب، ثم اختلفوا.

فقال أهل النجوم: التأثير لها ولحركاتها فقط، ولم يثبتوا غير ذلك.

وقالت الدهرية: التأثير للدهر، وهو قريب من الأول، إذا المرجع بالدهر إلى حركات الأفلاك.

قوله: (**وبعض عباد الأصنام**). هؤلاء فرقة منهم أقرت بالله تعالى وبالبعث والرسل، وعبدوا الأصنام معتقدين أن عبادتها تقربهم إلى الله.

قوله: (**فقال أهل النجوم التأثير لها ولحركاتها**).

اعلم أن القائلين بتأثير النجوم فرقتان، أحدهما: هؤلاء الذين ذكر المصنف، وهم فرقة من الفلاسفة وغيرهم، وخلاصة مذهبهم القول بقدم النجوم وتأثيرها في جميع ما يحدث في العالم من حياة وموت وآلام ونبات وأمطار وحر وبرد ونحو ذلك، ثم افترقوا فمنهم من قال على جهة الإيجاب وهي غير حية ولا قادرة، وإنما يصدر ذلك عن طبائعها، وهم الأكثر، ومنهم من قال على جهة الصحة والاختيار، وهي حية قادرة مدركة عالمة.

والثانية: أقروا بالصانع المختار، وقالوا: بأنه أحال التدبير إلى هذه النجوم، وأن المتولي للعالم سبعة منها زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، وعطارد، والزهرة، والقمر، وقيل في حصرها مرتبة على مراتبها في الارتفاع والعلو:

زحل شرى مريخه من شمسه   فتزهرت بعطارد أقمار

فهي عندهم في طبقات السموات على هذا الترتيب، ولهم أقوال وتفاصيل في مذهبهم يطول شرحها.

قوله: (**وقالت الدهرية**). هو بفتح الدال على قياس النسبة، نسبوا إلى الدهر لقولهم بقدمه ونسبتهم التأثير إليه وأنه يُعَقِّب ما أبلاه بما يجدده، قيل: وقد صار بالاصطلاح اسماً لمن نفى

وقالت الطبائعية بالطبع.

وقالت الباطنية إن ذات الباري تعالى /٤٧/ علة قديمة صدر عنها السابق، وصدر عن السابق التالي وصدر عن التالي النفس الكلية، ثم احتركت، فحصلت الحرارة وسكنت فحصلت البرودة، وتولد عن الحرارة يبوسة، وعن البرودة رطوبة، ثم تولدت الأصول الأربعة المذكورة أولاً، وهي التي حصل منها الأشياء بحسب الاعتدال وعلمه وقوته وضعفه.

قال الفقيه حميد: وربما قالوا: إن العلة الأولى كانت غير متحيزة، فعرض لها أوهام، فأظلمت ذواتها فتحركت تريد الخلاص من الظلمة، فامتد منها طول وعرض وعمق وصارت أجساماً، وتركبت منها الكواكب والأفلاك والأصول المذكورة.

وقالت الفلاسفة المؤثر في العالم علة قديمة صدر عنها عقل واحد من حيث عملت نفسها، ثم تكثر هذا العقل من ثلاث جهات، فمن حيث عقل باريه صدر عنه عقل، وهو أشرف ما يصدر، ومن حيث هو واجب الوجود من باريه صدر عنه نفس الفلك الأعلى وهو السماء التاسعة التي يعبر عنها المسلمون بالعرش، وهو أوسط ما يصدر، ومن حيث هو ممكن الوجود من ذاته صدر عنه جرم ذلك الفلك، وهو أخس الثلاثة لأنه جسم، ثم صدر عن العقل الثاني عقل ثالث ونفس فَلك الكواكب وجرمه، وهي السماء الثامنة التي تسمّى الكرسي،

الصانع المختار سواء أثبت مؤثراً غيره أو لا.

قوله: (**وقالت الطبايعية بالطبع**). اعلم أنهم يزعمون أن الأفلاك قديمة متحركة لذواتها وحين تصادمت حدث من تصادمها العناصر التي هي الهواء والماء والأرض والنار.

قوله: (**الأربعة الأصول المذكورة**). يعني في مقالة المطرفية.

قوله: (**بحسب الاعتدال وعلمه وقوته وضعفه**). قالوا: فالحيوان يحصل عن اعتدال المزاج حيث تم الاعتدال، والنبات يحصل عن الامتزاج المتوسط ويحصل عما دون ذلك المعادن ونحو ذلك من خرافاتهم.

قوله: (**وقالت الفلاسفة**). أراد الفلاسفة الإسلاميين، وسموا إسلاميين لحدوثهم وتجدد مقالاتهم بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإقرارهم بشيء من الإسلام كالتصديق بالله والقول

ثم صدر عن العقل الثالث رابع ونفس فلك زحل وجرمه، ثم صدر عن الرابع خامس، ونفس فلك المشتري وجرمه، ثم هكذا إلى العقل العاشر ونفس فلك القمر وجرمه، وهذا العقل العاشر وهو الأدنى إلينا هو العقل الفعّال عندهم، ومعنى ذلك أنه صدر عنه ما دون هذه السماء من الأجسام وغيرها، وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال بواسطة طبائع الأفلاك وحركاتها.

قالوا: فالأشياء على هذا تنقسم إلى حال لا يقوم بنفسه وهي الأعراض، وإلى قائم بنفسه تحله الأعراض، وهي الأجسام وإلى قائم بنفسه يؤثر في الأجسام، وهي النفوس، وإلى قائم بنفسه يؤثر في النفوس وهي العقول، وإلى قائم بنفسه يؤثر في العقول، وهي العلة الأولى.

قالوا: والأجسام عشرة أجسام سبع سماوات وهي حاصلة لم تزل لصدورها على جهة الإيجاب، وحية أيضاً لأن لها نفوساً، والجسم العاشر هو هذه المادة القابلة للكون والفساد والنمو والذبول، ويعنون بالكون الصلاح أي الوجود.

قالوا: وهذه العقول التسعة هي الملائكة، لكن تسميتها الحقيقية أملاك إلى غير ذلك من ضلالاتهم وهَوَسهم الذي يطول ذكره.

بحدوث العالم وإن خالفوا من جهة المعنى، ولم يرد المتقدمين لأن المحكي عنهم نفي المؤثر رأساً، والله أعلم.

قوله: (**وحية أيضاً**). يعنون التسع[1] السموات التي هي الأفلاك فهي حية عندهم، لأنهم يجعلون لها نفوساً لاحتراكها.

قوله: (**هذه المادة القابلة للكون والفساد**). يعني الأجسام وغيرها الصادرة عن العقل الفعال هي القابلة للكون والفساد.

قوله: (**من ضلالاتهم وهَوَسهم الذي يطول ذكره**).

اعلم أن مذاهب الفلاسفة وغيرهم من هذه الفرق منضربة غير منحصرة، وحكايات

---

(١) ـ في (ب): يعنون السبع السموات.

والدليل على صحة ما يقول أهل الإسلام أن هذه الأجسام /٥٠/ محدثة، والمحدث لا بد له من محدث، ومحدثها ليس إلا الله تعالى.

وهذه ثلاثة أركان، أما الركن الأول وهو أن هذه الأجسام محدثة فقد خالف في ذلك من تقدم ذكره من الفلاسفة وغيرهم، فإنهم اتفقوا الجميع على أنها حاصلة في الأزل، وهذا هو معنى القدم، وإن أطلقوا لفظ الحدوث بمعنى أنها حصلت من غيرها.

لنا: أنها لم تخل من الأعراض المحدثة، ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه فهو محدث مثله.

الأصحاب عنهم مختلفة، ومذاهبهم أقرب إلى الالتباس، والاشتغال بها لا ثمرة له، وقد حكى بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] عنهم أباطيل ومقالات ركيكة لا سيما عن الباطنية، وكلها من باب الهوس الذي هو ضرب من الجنون.

قوله: (**والدليل على صحة ما يقوله أهل الإسلام**). وهو قول من تابعهم من أهل الكفر مبني على القول بالصانع المختار، وهذه الدلالة التي شرع في تحريرها تسمى دلالة

الأكوان وطريقة الدعاوى، وأول من حررها ولخصها الشيخ أبو الهذيل وتابعه عليها مَنْ بعده من المعتزلة، وذكر الشيخ أحمد بن محمد الرصاص أن أول من أشار إليها إبراهيم صلى الله عليه كما حكى الله عنه في آية الأفول، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾، [الأنعام:٧٦]والكوكب قيل: المشتري، وقيل: الزهرة، والقائل هذا ربي إبراهيم، قاله وقوله على جهة الاستهزاء بما كان يعتقده أبوه وقومه، ولهذا حقق الاستهزاء بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾.

وقال جار الله: هو قول من ينصف خصمه مع علمه أنه مبطل فيحكى قوله كما هو غير متعصب لمذهبه، لأن ذلك أدعى إلى الحق، وأنجى من التعنت، ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله بالحجة، قال صاحب الجوهرة: فجعل تنقل النيرات دلالة حدوثها وأنها غير قديمة، وإن لم يكن في كلامه تصريح بذكر الأكوان لكن الأفول تنقل والتنقل لا يكون إلا بالأكوان.

....

وقال جار الله[1]: أراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعرفهم أن النظر الصحيح مؤد إلى أن شيئاً منها لا يصح أن يكون إلهاً لقيام دليل الحدوث فيها، وأن وراءها محدثاً أحدثها وصانعاً صنعها، ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها.

وقيل: بل أول من ابتدأها أبو الهذيل، وكلام إبراهيم عليه السلام غير قاض بذلك لا بإشارة ولا تصريح. وعن المؤيد بالله عليه السلام أن الصحابة كانوا يستدلون بالتأليف فيقولون: العالم مؤلف، وكل مؤلف فله مؤلف.

وقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: كانوا يقولون كون السماء والأرض والأشجار ونحوها على هذه الهيئة التي يعجز عن تركيبها البشر وتقصر عنها الآلات تدل على أن لها صانعاً غيرنا.

---

(١) ـ جار الله الزمخشري هو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري ، من هو بأحسن النعوت حري ، أبو القاسم المعتزلي ، صاحب التصانيف الزاهرة ، والتآليف الفائقة الباهرة ، المحقق الكبير في الحديث والتفسير ، والنحو واللغة والمعاني ، المتفرد في الفنون بلا ثاني ، ومؤلفاته منها الكشاف والمحاجاة بالمسائل النحوية ، والمفرد ، والمركب في العربية والفائق في غريب الحديث ، وأساس البلاغة ، وربيع الأبرار ، ونصوص الأخبار ، ومتشابه أسامي الرواة ، والنصائح الكبار ، والنصائح الصغار ، وضالة الناشد ، والرائض في علم الفرائض ، والمفصل في النحو وشرحه خلق كثير ، والأنموذج ، والمفرد والمؤلف ، ورؤوس المسائل الفقهية ، وشرح أبيات سيبويه ، والمستقصى في الأمثال العربية ، والبدور السافرة في الأمثال السائرة ، وديوان التمثيل ، وشقائق النعمان في حقائق النعمان ، وشافي العي من كلام الشافعي ، والقسطاس في العروض ، ومعجم الحدود ، والمنهاج في الأصول ، ومقدمة الأدب في اللغة ، وديوان الرسائل ، وديوان الشعر ، والرسائل الناصحة ، والأمالي الواضحة في كل فن ، والمقامات خمسون مقامة ، ونوابغ الكلم وغير ذلك ، ولادته يوم الأربعاء ٢٧ رجب ٤٦٧هـ بزمخشر وجاور بمكة وصاحب الإمام عَلِي بن عيسى بن حمزة بن وهاس ودخل بغداد واتفق بالامام أبي السعادات الحسني الشجري النحوي ، وأطنب فيه من ترجم له فقد تحمل مقالة أهل العدل ، وجرد سيف الجدال ، لنفاة العدل والعقل ، وله شعر كثير منه قوله في ترثية شيخه أبي مضر واسمه محمود بن جرير الطبري :

وقائلة ما هذه الدرر التي … تساقط من عينيك سمطين سمطين
فقلت هو الدر الذي كان قد حشى … أبو مضر أذني تساقط من عيني

وله من البديع ما يكثر ، توفي بجرجانية خوارزم ليلة عرفة سنة ٥٣٨هـ رحمه الله ، تمت.

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوي، وهي أن في الجسم أعراضاً هي غيره، وأنها محدثة، وأن الجسم لم يخل منها وأن ما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه فهو محدث مثله.

قوله: (**وهذه الدلالة تنبني على أربع دعاوى**).

حقيقة الدعوى: الخبر الذي لا يعلم صحته ولا فساده إلا بدليل مع خصم منازع، فقولنا: إلا بدليل ليخرج قول القائل: السماء فوقي والأرض تحتي، لأن هذا مما يعلم صحته لا بدليل فلا يسمى دعوى، ولو وقع فيه نزاع وإنما هو خبر فقط، وقولنا: مع خصم منازع. لأن الدعوى لا تسمى دعوى إلا مع حصول النزاع خلافاً للرازي فقال: بل يسمى دعوى وإن لم يكن ثم نزاع. قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وهو مخالف للغة، لأن للدعوى عندهم أربعة أركان: دعوى، ومدع، ومدعَى عليه، ومدَّعى فيه، والمذهب يخالف الدعوى من وجهين أحدهما: أنه لا يشترط فيه النزاع، والثاني: أنه يكون بالخبر والاعتقاد والظن والدعوى لا تكون إلا خبراً، فعلى هذا يكون أعم منها من الوجهين، فكل دعوى مذهب وليس كل مذهب دعوى.

واعلم أن الدعاوى أربع وتعيينها على ما ذكره في الكتاب، فأما ترتيبها فالواجب تقديم الأولى منها لأنها كلام في إثباتها والبواقي كلام في أوصافها، ولا يمكن معرفة وصف الشيء إلا بعد معرفة ذاته كما مر، وأما الثانية والثالثة فقد قال السيد الإمام: لا ترتيب بينهما، وقال الشيخ أحمد بن الحسن: بل يجب تقديم الثانية، وقيل [الإمام يحيى عليه السلام]: إن كان في الثالثة إشارة إلى الأكوان وحدوثها وجب تقديم الثانية كما وجب تقديم الأولى، وذلك كأن يقول: لأن الأجسام لم تخل من هذه الأكوان المحدثة، وإن لم يكن فيها إشارة إلى حدوثها لم يجب تقديمها وإن كان أولى لأنها كلام في صفة الأكوان يخصها، والثالثة: كلام في حكم لها مع الجسم، وأما الرابعة فالظاهر من كلام أصحابنا وجوب تأخيرها، وقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: إن كانت واردة على كيفية تتضمن الإشارة إلى سائر الدعاوى بأن يقال: الجسم لم يخل من هذه الأكوان المحدثة ولم يتقدمها فوجب أن يكون محدثاً مثلها وجب تأخرها، لأن

أما الدعوى الأولى وهي أن في الجسم أعراضاً هي غيره فالخلاف فيها من جهتين: إحداهما في هَلْ ثم أمور زائلة على الجسم أم لا. والثانية في هل تلك الأمور أحوال فقط، أو أحوال ومعاني تؤثر فيها.

الجهة الأولى: ذهب الجمهور من الناس إلى أن ثم أمور زائلة على الجسم، وخالف بعض الفلاسفة والأصم وحفص وهشام بن الحكم.

لنا: أن الأجسام اتفقت في الجوهرية والتحيز والوجود، ثم افترقت في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فلا بد أن يكون ما افترقت فيه أمراً زائداً على ما اتفقت فيه وإلا كانت متفقة مختلفة في أمر واحد وهو محال.

في ذلك ذكر الأكوان والحكم عليها بالحدوث والمقارنة، فيجب تقديم تلك الدعاوى والدلالة عليها، وإن لم تكن واردة على ذلك الوجه بأن يقال فيها: الجسم إذا لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وجب أن يكون محدثاً مثله لم يجب تأخيرها، إذ لا يترتب ذلك على الدعاوى الثلاث الأول، والذي يجري في كتب أصحابنا هو الكيفية الأولى فيجب تأخرها لأنها كلام في حكم الجسم مع الكون بعد الحكم عليه بالحدوث والمقارنة فلا بد من تقدمها عليها، ولا كلام في حسن تأخرها على الإطلاق.

قال المصنف رحمه الله: **(أما الدعوى الأولى)**.... إلى آخره.

اعلم أن الكلام في الدعوى الأولى يقع في ثلاثة مواضع، الأولى: في حكاية المذهب وذكر الخلاف، الثاني: في فوائد تتعلق بالأكوان، الثالث: في الدلالة على صحة المذهب.

أما الموضع الأول: فالخلاف كما ذكره من جهتين.

قوله: **(والأصم وحفص وهشام)**.

الأصم[1] من النواصب، وحفص من المجبرة، وهشام من المجسمة، وقد وسط رحمه الله إبطال

---

(١) ـ أبو بكر الأصم: هو عبد الرحمن بن كيسان المعتزلي عده القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة، وكان فصيحاً فقيهاً، له تفسير، وهو من طبقة أبي الهذيل العلاف.

وبعد: فالأجسام متماثلة، وحصولها في الجهات يتضاد، والمتضاد غير المتماثل لا محالة، وبعد: فالأجسام ثابتة مستمرة، وحصولها في الجهات يتجدد ويتبدل، والمتجدد غير المستمر لا محالة.

وبعد: فإذا حرك أحدنا الجسم بعد سكونه علمنا ضرورة انه قد حصل أمر لم يكن، ومحال أن يكون هو الجسم لأنه غير مقدور لنا ولأنه موجود قبل التحريك.

وبعد: فاتفق العقلاء على حسن أمر السيد غلامه بمناولة الكوز مثلاً، والنهي عن ذلك، وعلقوا المدح بالامتثال والذم بعلمه، وكل ذلك إما أن يتعلق بنفس الكوز وهو باطل؛ لأنه غير مقدور، ولأنه موجود أو بأمر زائد وهو المطلوب.

وبعد: فقال أبو الهذيل للأصم: كم يزيد حد الزاني على حد القاذف؟ قال: عشرون جلدة، قال: فهذه العشرون هي الجالد أم الجلود أو السوط أو الهوى أو الأرض؟ قال: لا واحد من ذلك، قال: فما هي؟ قال: لا شيء، قال: فكأنك تقول لا شيء يزيد على لا شيء بعشرين لا شيء، فانقطع.

مذهب المخالفين في الجهة الأولى بين حكاية مذهبهم وحكاية مذهب المخالفين في الجهة الثانية لأنه قول ضعيف، وليس الذي يفتقر إلى بسط في الدلالة إلا إبطال قول المخالفين في الجهة الثانية.

قوله: (**وحصولها في الجهات يتضاد**). الدليل على تضاده امتناع اجتماعه، فلا يمكن أن يكون الجوهر في وقت واحد في جهتين، ولا يمكن صرف تلك الاستحالة إلا إلى التضاد.

قوله: (**لأنه غير مقدور لنا**). سيأتي الدليل على ذلك في مسألة نفي التجسيم، فأما هذا الجسم الذي فرض الكلام فيه فيخصه وجه آخر، وهو أنه موجود حاصل، وما كان كذلك فليس بمقدور.

قوله: (**ولأنه موجود قبل التحريك**). يعني فإذا عرف أنه كان موجوداً من قبل فإيجاد ما هو موجود وحاصل محال، فلا بد من أن يكون هذا الأمر الذي علمنا ضرورة حصوله ووجوده

وبعد: ففيها ما يعلم ضرورة على الجملة نحو تصرفاتنا وتصرفات ما نشاهده، وذلك لأنا نعلم قبح كثير منها وحسن كثير بالضرورة، وإذا علمنا أحكامها بالضرورة فكذلك هي، لأن أحكامها فروع عليها، وإنما يرجع الاستدلال إلى التفصيل.

الجهة الثانية: ذهب الشيخ أبو إسحاق بن عياش إلى أن هذه الأمور الزائدة التي نسميها الأكوان /٥١/ وغيرها صفات تثبت بالفاعلين، وليس ثم معان تؤثر في هذه الصفات ونصرهُ الشيخان أبو الحسين وابن الملاحمي وبعض المتأخرين.

وذهب الجمهور من أهل العدل وأهل الجبر إلى إثبات المعاني وأن هذه الصفات موجبة عنها.

لنا: أن الجسم حصل في جهة مع جواز أن يحصل في غيرها، والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من أمر له حصل كذلك، وذلك الأمر ليس إلا وجود معنى. فهذه أربعة أصول.

أمراً غير الجسم.

قوله: (**فكأنك تقول لا شيء**). يعني حد الزاني (**يزيد على لا شيء**) يعني حد القاذف، وإنما لزمه ذلك لأنه إذا قال في العشرين أنها لاشيء فلا فرق بينها وبين المائة والثمانين في ذلك.

قوله: (**وبعد ففيها**). الضمير عائد إلى الأعراض جملة.

قوله: (**وإنما يرجع الاستدلال إلى التفصيل**).

يعني لا يقال: إذا كانت تعلم ضرورة للعلم بحسن كثير منها وقبح كثير فلم احتجتم إلى الاستدلال على أن ههنا أموراً زائدة، فإنا إنما نستدل على التفصيل وهو أنها ذوات، فليست بصفات ولا أحكام ولا أجسام، فأما أن ههنا أموراً زائدة فيعلم ضرورة.

قوله: (**وبعض المتأخرين**). لعله أراد الإمام يحيى بن حمزة لأنه يذهب إلى مذهب أبي الحسين في ذلك بل في أكثر المسائل، ومن النافين لكونها ذواتاً ابن الخطيب وغيره من أصحابه.

....

تنبيه:

اعلم أن المسميين بنفاة الأعراض هم المخالفون من الجهة الأولى، لأن أهل الخلاف في الجهة الثانية يعترفون بثبوتها وإن حكموا بأنها صفات.

وقد قيل[1]: لا قائل بالنفي من كل وجه إذ الصفات معلومة ضرورة، وههنا جهة أخرى من الخلاف فإن النظام لم يثبت من الأكوان بل من الأعراض إلا الحركة.

وأما الموضع الثاني ففيه ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى: في حقيقة الكون وأقسامه وحقائق أقسامه وما يتصل بذلك.

فحقيقة الكون: ما يوجب كون المتحيز في جهة مًّا، والكائن هو الثابت في جهة مًّا، على وجه الاستقلال، وقلنا: على وجه الاستقلال ليخرج العرض لأنه عند المتقدمين في جهة، وحقيقة الكائنية: كون المتحيز في جهة مًّا.

وأما قسمته فهو ينقسم: إلى حركة، وسكون، واجتماع، وافتراق، وكون مطلق.

وأما حقائق أقسامه، فحقيقة الحركة: الكون الموجب كون المتحيز في جهة عقيب كونه في جهة أخرى بلا فصل. قلنا: بلا فصل احترازاً من أمرين أحدهما: أن يكون الجوهر في جهة ثم ينقل إلى أخرى ويلبث فيها إلى الوقت الثاني فإنه في الوقت الثاني لا يسمى حركة، لأنه تخلل بين كونه في الجهة الأولى وبين كونه في الثانية في الوقت الثاني فصل وهو الوقت الأول. وثانيهما: من أن يوجد الله تعالى جوهراً في جهة ثم يعدمه ثم يعيده في جهة غير تلك الأولى، فلا يكون الكون الذي فيه في تلك الجهة الأخرى حركة لحصول الفصل بين كونه في الجهة الأولى وفي الجهة الثانية.

---

(١) ـ قال السيد أحمد الشرفي رحمه الله في شرح الأساس: وقيل أنهم لا ينفون الصفات إذ هي ضرورية، ولكنهم ينفون المعاني التي ذهب إليها بعض المعتزلة وهي الأكوان اهـ

....

وحقيقة المتحرك: الكائن في جهة عقيب أخرى بلا فصل، وحقيقة كونه متحركاً: كونه كائناً في جهة عقيب كونه في أخرى بلا فصل، وحقيقة السكون: الكون الموجب كون المتحيز في جهة وقتين متصلين فصاعداً، أو الموجود بعد مثله مالم يعدم ذلك المثل.

قلنا: متصلين احترازاً من أن يوجد الله تعالى جوهراً في جهة كائناً فيها بكون ثم يعدمه ثم يعيده ويعيد فيه ذلك الكون في تلك الجهة، فإن هذا الكون وإن أوجب كون الجوهر كائناً في جهة في وقتين فليس بسكون لعدم اتصال الوقتين، وكذلك لو أوجد الله تعالى كوناً في جوهر في جهة ثم نقله منها ثم رده إليها بذلك الكون بأن يعيده فيه، فإنه لا يكون سكوناً لما تقدم. وقلنا: والموجود عقيب مثله ليدخل ما إذا أوجد الله تعالى أو الواحد منا كوناً في جوهر في جهة وبقي كائناً فيها بذلك الكون وقتين فصاعداً، ثم أوجد فيه حال كونه فيها كوناً آخراً، لأن تسكين الساكن جائز على الأصح، فإنه سكون وإن قدرنا أنه لم يوجب كون المتحيز في جهة في وقتين بل انتقل ذلك المتحيز ثاني وجوده فيه، وقلنا: مالم يعدم ذلك المثل احترازاً من أن يوجد تعالى جوهراً في جهة ثم ينقله إلى أخرى ثم ينقله في الوقت الثالث إلى الجهة الأولى، فهذا الكون قد وجد عقيب مثله فليس بسكون لما كان ذلك المثل قد عدم.

وحقيقة الساكن: الكائن في الجهة وقتين متصلين فصاعداً، وحقيقة كونه ساكناً: كون المتحيز في جهة وقتين متصلين فصاعداً. وحقيقة الاجتماع: الكونان الموجبان كون المتحيزين كائنين في جهتين على جهة المماسة، وعلى هذا فقس حقيقة المجتمع وكونه مجتمعاً. وحقيقة الافتراق: الكونان الموجبان كون المتحيزين في جهتين على جهة المباينة، وعلى هذا فقس حقيقة المفترق وكونه مفترقاً.

تنبيه:

قد عرفت من معنى الحقيقة المذكورة أن الاجتماع كونان، وهو الذي يذكره الأصحاب في

....

كتبهم وكذلك الافتراق. وقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: الأجود أن الاجتماع كون واحد وكذلك الافتراق، ولكن يشترط في تسميته اجتماعاً أن يماس محله جوهراً آخر، وفي الافتراق أن يباين محله جوهر آخر، فعلى هذا يكون في الجوهرين المتماسين اجتماعان وفي المتباينن افتراقان، والمعنى واحد، وإنما الفائدة هل يسمى كل واحد من الكونين المذكورين اجتماعاً أواسم الاجتماع يشملهما؟ وكذلك الافتراق فهو خلاف في العبارة.

وحقيقة الكون المطلق: الكون الموجب كون المتحيز في جهةٍ مَّا عند ابتداء حدوثه، وعلى هذا فقس حقيقة الكائن بكون مطلق، وكونه كائناً بكون مطلق.

واعلم أن هذا الكون إن لبث به الجسم في الجهة وقتين فصاعداً عاد سكوناً، وإن وجد في جوهرين على سبيل القرب كان اجتماعاً أو على سبيل البعد كان افتراقاً، وقد يكون حركة على ضرب من التقدير، وهو أن يوجد الله الجوهر في جهة ثم ينتقل ثاني وجوده فيعدم الكون المطلق، ثم ينتقل إلى الجهة الأولى بذلك الكون المعدوم بأن يعيده فيه الله تعالى، فقد أوجب كون المتحيز في جهة عقيب كونه في أخرى بلا فصل، فيصير حركة ولا يسمى كوناً مطلقاً، لأنه لا يسمى بذلك إلا الحاصل في المتحيز عند خروجه من العدم إلى الوجود، والكون المطلق مما يختص تعالى بالقدرة عليه، لأنه لا يمكنا تعدية الفعل إلى الغير وفعل كون فيه إلا بالاعتماد الموجود في الوقت الأول في محل ذلك الكون، وفي الوقت الأول الجسم معدوم، وظاهر كلام الجماهير من أصحابنا أنه لا يشترط فيه أن يكون في جوهر خلقه الله ولم يخلق معه غيره.

وقال الفقيه محمد بن يحيى بن حنش: لا بد من ذلك. واعترضه بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] بأنه يلزم عليه ألا يصح وجوده من الله تعالى لأنه تعالى لا يخلق شيئاً إلا بعد خلقه من الأحياء من ينتفع به، وذلك الحي لا يكون إلا مركباً من جواهر متعددة، وكلام المتكلمين مصرح بأن الكون المطلق فعل الله، وله أن يقول: أكثر ما يقتضيه ما قلته أنه لم

....

يوجد، فأما أنه لا يصح وجوده فلا لأنه يصح منه تعالى خلق جوهر منفرد، ولا كلام في قدرته على ذلك، وإن قيل: أنه لا يصح منه فعله فمن جهة الحكمة لا من جهة القدرة مع أنه يصح من جهة الحكمة بأن يعلم الله أن في خلق هذا الجوهر المنفرد وتقديمه على سائر الأحياء والجمادات لطفاً لمن سيكلفه في المستقبل، فيكون ذلك وجهاً في جواز تقديمه، وإذا تأملت لم تجد خلافاً له فائدة وإنما هو في العبارة فقط، وهل يسمى كونه مطلقاً مع كونه اجتماعاً وافتراقاً أو لا.

واعلم أنه إذا وجد جوهر مع وجود جوهر آخر فالكون الذي فيه يسمى اجتماعاً أوافتراقاً، ولا يسمى حركة ولا سكوناً فيكون مطلقاً بالنسبة إلى الحركة، والسكون غير مطلق بالنسبة إلى الاجتماع والافتراق، والذي سمى هذا الكون بالكون المطلق هو الشيخ أبو هاشم، وإنما سماه بذلك لأن لفظة الكون أعم ولحالات الجسم أشمل، والمراد بقوله: مطلق أنه لم يقيد بقيد زائد على مطلق الكونية.

إذا عرفت ما مضى وأردت حصر الأكوان قلت: الكون إما أن يوجب كون المتحيز في جهة عند ابتداء حدوثه أو لا، إن كان الأول فهو الكون المطلق، وإن لم يكن كذلك فلا يخلو إما أن يصير به الجسم إلى جهة عقيب كونه في أخرى بلا فصل أو لا يكون كذلك، إن كان الأول فهو الحركة، وإن كان الثاني وهو أن يلبث به المتحيز في الجهة وقتين فصاعداً من غير فصل، أو يوجد في متحيز لابث في الجهة وقتين أو أكثر فهو السكون، ثم لا يخلو الكون إما أن يوجب كون المتحيز في جهة مع حصول كون غيره في متحيز مماس له أولا، إن كان الأول فهو الاجتماع، وإن لم يكن كذلك بل أوجب كون محله في جهة مع حصول آخر في متحيز مباين له فهو الافتراق.

الفائدة الثانية: اعلم أن الأكوان لا تتضاد إلا بحسب اختلاف الجهات، وقول المتكلمين: الاجتماع ضد الافتراق والحركة ضد السكون ليس على ظاهره، بل قد تكون الحركة سكوناً

....

فإن الكون الذي ينتقل به الجوهر إلى جهة يسمى في الوقت الأول حركة، وفي الثاني يسمى ذلك الكون بنفسه سكوناً لحصول حقيقة السكون فيه، وكذلك فإذا كان المتحيزان متماسين فإن الكونين اللذين فيهما اجتماع، فإذا بان أحدهما مع بقاء الآخر في جهته صار الكون الذي في هذا الباقي في جهته يسمى هو والكون الذي في البابن عنه افتراقاً، وقد كان يسمى هو والكون الذي كان في البابن عنه اجتماعاً، فعرفت أن تضادها لاختلاف الجهات، وإن اتفقت أسماؤها فالسكون في هذه الجهة يضاد السكون

في غيرها، والحركة في جهة يضاد الحركة في غيرها وكذلك الاجتماع والافتراق، ودلالة تضادها بحسب اختلاف الجهات استحالة أن يجتمع لمتحيز واحد كونان في جهتين في وقت واحد، وكذلك فتماثلها بحسب إتحاد الجهة وإن اختلفت في الأسامي، وقد ذهب أبو علي إلى أن الحركة تضاد السكون مطلقاً وإن كانت الجهة واحدة، وذهب أبو القاسم إلى أن الحركة القبيحة غير مماثلة للحركة الحسنة بل مخالفة لها، وحكى عنه الإمام يحيى القول بأن الحركة التي يفعلها العبد لا تكون مماثلة للحركة التي يفعلها الله تعالى وإن اتحدت الجهة، واحتج بأن فعل العبد إما سفه أو تواضع، ويستحيل أن يكون مقدوره تعالى كذلك، فإذاً الله تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد.

وقد أجاب الجمهور عن ذلك: بأن يكون فعل العبد سفهاً أو عبثاً أو تواضعاً اعتبارات عارضة بسبب قصد العبد وداعيه، والاختلاف في العوارض المفارقة لا يوجب اختلافاً في الحقيقة والماهية.

الفائدة الثالثة: اعلم أنه قد ورد إشكال في الحركة فقيل: متى تحل في المتحرك الذي ينتقل بها؟ إن قيل: تحله في الجهة الأولى التي كان فيها فتنقله عنها فذلك يوجب أن يوجب له كونه متحركاً في تلك الجهة دون غيرها، ودون أن تنقله عنها، وإن قيل: يوجد فيه بعد انتقاله عن تلك الجهة في الجهة التي انتقل إليها اقتضى ذلك أن الجوهر انتقل من غير حركة، ومثله يرد في

أما الأصل الأول وهو أنه حصل كذلك مع الجواز فهو معلوم ضرورة في ما نشاهده من الأجسام

كل ضدين كالسواد والبياض، فيقال: هل وجد السواد في محل البياض قبل زواله ففيه اجتماع الضدين، أوبعد انتفائه ففيه انتفاؤه من دون ضد، وقبل طرو ضده، ويجري في كلام أصحابنا أن وجود الحركة حال الانتقال، وأن وجود الضد حال زوال ضده، وهو كلام لا طائل تحته، لأنه لا قسم ثالث، بل إما أن يوجد قبل زوال ضده أو بعده، وكذلك الحركة إما في الجهة الأولى أو في الثانية، وإنما هذه منهم مدافعة لفظية، والأولى الرجوع إلى أن نقول: المضادة إذا كانت معلومة، وزوال أحد الضدين عند طرو ضده معلوماً فلا يقدح عدم تمخض وقت المنافاة بينهما فيما قد علم، ويجري مثله في شأن الحركة، والله أعلم.

وأما الموضع الثالث: وهو في الدلالة على أن هذه الأكوان ذوات، فليست بصفات كما ذهب إليه الشيخ أبو الحسين وأصحابه، فهي على ما ذكره المصنف، وقد أحسن في سياق الدلالة، ولا بد من كشف ما يحتاج إلى الكشف والإيضاح من كلامه.

واعلم أولاً أن الذاهبين إلى أن الأكوان ذوات مختلفون نوعاً من الاختلاف، فذهب الشيخ أبو علي إلى أن الأكوان تعلم ضرورة بالمشاهدة بناء على قوله: أن الأكوان مدركة. وقال الشيخ أبو هاشم: تعلم ضرورة لا بطريق المشاهدة فليست بمدركة عنده، ثم رجع عن ذلك إلى مذهب الجمهور في أنها تعلم بالدلالة، وإنما المعلوم ضرورة هي الكائنية وبه قال محمود بن الملاحمي، فإنه ذهب إلى أن العلم بأن كون الجسم كائناً في بعض الجهات أمر زائد ضروري على الجملة، وإنما يحتاج إلى الدلالة على التفصيل، وهو أن ذلك الأمر ذات أو صفة، وهو الظاهر من كلام أكثر أصحابنا.

قوله: (**أما الأصل الأول، وهو أنه حصل كذلك مع الجواز فهو معلوم ضرورة فيما نشاهده من الأجسام**). هكذا صرح بأن ذلك معلوم ضرورة فيما نشاهده من الأجسام دون ما غاب عنا السيد الإمام، وهو مذهب قاضي القضاة، وأطلق العلم بذلك ضرورة الشيخان أبو علي

وفي ما غاب عنا بجامع التحيز الذي هو مصحح لذلك

وابن الملاحمي، والباقون يستدلون على ذلك بما ذكره من بعد.

قوله: (**وفيما غاب عنا بجامع التحيز**).

اعلم أن الجمع بين الأجسام الحاضرة والغائبة في ذلك بجامع التحيز صورته أن يقال: إنما كان الجواز في الحاضرة لتحيزها، والتحيز ثابت في الغائبة فوجب ثبوت الجواز فيها، والذي يدل على أن الجواز في الحاضرة لتحيزها أنه إما أن يثبت لأمر أو لغير أمر، والثاني باطل لأنه لو كان كذلك لم يكن بأن يثبت أولى من ألا يثبت، ولأن عدم الأمر حاصل في الأجسام الغائبة فيحصل الجواز، وإن كان لأمر فإما أن يكون لذات الجسم وهو باطل، لأن الجواز حكم ولا ذاتي في الأحكام كما سيأتي، ولو صح ذلك لحصل منه غرضنا، إذ الأجسام الحاضرة والغائبة مشتركة في الذات فلتشترك فيما يجب لها، أو لذات أخرى وهو باطل، لأن تلك الذات الأخرى إما فاعل أو علة، وباطل أن تكون لفاعل إذ لو كان له تحيز في ذلك لصح منه أن يجعل ما كان جائزاً غير جائز، وما ليس بجائز جائزاً، ولأن الذي يؤثر فيه الفاعل يكون تأثيره فيه على سبيل الصحة والجواز وهذا الحكم جواز، والجواز لا جواز له، ولأنه حكم ثابت للجسم في حالة البقاء ولا يؤثر الفاعل إلا في حالة الحدوث في الحدوث وتوابعه فقط، وباطل أن يكون لعلة لصحة عدمها فيلزم عدم الجواز عند عدمها، وأيضاً فتأثيرها فيما قد يثبت جوازه والجواز لا جواز له فبقي أن ذلك الجواز لصفة للجسم، وباطل أن يكون لصفة من صفات الجملة لثبوته في الجماد، وباطل أن يكون لصفته الذاتية وإلا لزم ثبوته في حالة العدم، ولا لصفة الوجود وإلا لزم في كل موجود ومعلوم عدم ثبوته للأعراض، وباطل أن يكون المؤثر فيه الكائنية لحصوله قبل ثبوتها والأثر لايتقدم على المؤثر، ثم كيف تؤثر في حكم لنفسها فلم يبق إلا أن يكون المؤثر فيه التحيز، وهو حاصل في الأجسام الغائبة عنها فثبت كونها كائنة مع الجواز.

ولكنا نذكر الدليل استظهاراً فنقول: لو حصل في تلك الجهة مع الوجوب لاستحال خروجه عنها، ولوجب مشاركة جميع الأجسام في ذلك، لأن حصوله فيها يكون لأمر يرجع إلى ذاته، ولزم أن يحصل هو في جميع الجهات، إذ لا مخصص لبعضها، ولتأتى من بعض القادرين تحريك جبل بأن يصادف وقت وجوب احتراكه وتعذر عليه تحريك ريشة بأن يصادف وقت وجوب سكونها، وكله محال.

وأما الأصل الثاني: وهو أن الحال واحدة والشرط واحد، فنريد بالحال هنا ما يصحح الصفة المعنوية ونقيضها إذا كان لها نقيض، وهو هاهنا التحيز، فإنه المصحح لكونه مجتمعاً، ولكونه مفترقاً، وهو في غير هذا المكان كونه حياً، فإنه المصحح لجميع صفات الجمل،

قولـه: (لاستحال خروجه عنها، ولوجب مشاركة جميع الأجسام له في ذلك، لأن حصوله فيها يكون لأمر يرجع إلى ذاته).

اعلم أن حصول الجسم في الجهة المعينة لو كان واجباً لم يخل عن أحد أمرين، إما أن تكون صفة ذاتية أو مقتضاة، إذ الصفة الواجبة لا تنفك عن ذلك، والمقتضاة ههنا لا تتصور إلا أن تكون مقتضاة عن الذاتية، ومع كونها كذلك يلزم استحالة خروج الجسم عنها في حال بقائه لما قد تقرر من أن الذاتية والمقتضاة لا يخرج عنهما المتصف بهما في حال بقائه ويلزم اشتراك الأجسام فيهما لكونها مما يرجع إلى الذات وذاتية الأجسام واحدة، ومما يلزم على كونها واجبة عدم وقوفها على قصدنا ودواعينا، ولأن للجسم صفة ذاتية وهي الجوهرية، ومقتضاة وهي التحيز، ومحال استحقاقه لصفتين ذاتيتين أو مقتضاتين عن ذاتية واحدة أو عن ذاتيتين لتأدية ذلك إلى مخالفته لنفسه، أو صدور أكثر من صفة مقتضاة عن الذاتية، فيلزم التعدي ولا حاصر، ويلزم على كونها ذاتية الثبوت في العدم وعلى كونها مقتضاة أن يدرك عليها كما يدرك على التحيز.

قوله: (**وأما الأصل الثاني: وهو أن الحال واحدة والشرط واحد**). الكلام من الحال والشرط يقع في فوائد خمس:

ونريد بالشرط ها هنا ما كان مصححاً لهذه الحال كالبنية بالنسبة إلى حال صفات الجمل، أوشرطاً في صحة هذه الحال كالوجود بالنسبة إلى التحيز، أو شرطاً في كونها حالاً بهذا المعنى كبنية القلب بالنسبة إلى كونه حياً في تصحيحها لكونه عالماً أومريداً أو كارهاً ونحو ذلك فإن كونه حياً لا يكون حالاً لهذه الصفات إلا إذا حصلت البنية.

وإذا عرفت معنى الحال والشرط فالحال في هذه المسألة هو التحيز؛ لأنها التي تصحح صفات الحال من كونه محتركاً وساكناً ومجتمعاً ومفترقاً، والشرط هو الوجود فإن التحيز لا يصح إلا بالوجود

الفائدة الأولى: في حقيقتها على الإطلاق وبالنسبة إلى الصفة المعنوية، أما حقيقة الحال على الإطلاق فسيأتي في باب الصفات، وأما بالنسبة إلى الصفة المعنوية فحقيقتها ما ذكره المصنف وهي: ما يصحح الصفة المعنوية ونقيضها إذا كان لها نقيض، والأولى أن يقال: وما يجري مجرى الضد لها إذا كان لها ما يجري مجرى الضد، فإطلاق لفظ النقيض على الضد أو ما يجري مجراه يجوز. وقولنا: إذا كان لها ما يجري مجرى الضد ليدخل ما لا ضد له كالقادرية، فإن كون الحي حياً يصحح القادرية ولا ضد لها من الصفات.

وأما الشرط فحقيقته اللغوية: العلامة. ومنه أشراط الساعة أي علاماتها، ومنه سمي الشُّرطي شرطياً، وهو الرئيس الذي يكون مؤمراً على جنود من له سلطان فإنه سمي بذلك لما كانت له علامة يتميز بها عن غيره وعليه قول أبي الأسود[1]:

فإن كنت قد أزمعت بالصرم بيننا ... فقد جعلت أشراط أوله تبدو

قال المصنف في (العقد): والمراد العلامة التي لها تعلق لا مجرد العلامة، فإن الميل المنصوب علماً للطريق لا يقال أنه من أشراط الطريق، وهو في اصطلاح النحاة: ما كان بعد أدوات

(١) ـ أبو الأسود الدئلي: اسمه ظالم بن عمرو بن سفيان، وهو واضع علم النحو بتعليم أمير المؤمنين له، وكان من وجوه شيعة علي عليه السلام واستعمله على البصرة، توفي فيما ذكره المدائني في طاعون الجارف في سنة (٦٩)، وله خمس وثمانون سنة، قال الجاحظ: أبو الأسود معدود في طبقات من الناس وهو فيها كلها مقدم، ومأثور عنه الفضل في جميعها، كان معدوداً في التابعين والفقهاء والمحدثين والشعراء والأشراف والفرسان والأمراء والدهاة والنحويين والحاضرين الجواب والشيعة...إلخ اهـ

....

الشرط كإن وإذا ومتى ونحوها، وفي اصطلاح المتكلمين: ما وقف عليه غيره، وليس بمؤثر فيه ولا مؤثر فيما يؤثر فيه، وحقيقته بالنسبة إلى الصفة المعنوية: ما صحح المصحح للصفة المعنوية أو كان شرطاً في تصحيحه لها أو في صحته، مثال المصحح للمصحح التنبيه في الأجزاء التي يصح حلول الحياة فيها فإنها مصححة لكون أحدنا حياً، وكون أحدنا حياً هو المصحح لصفات الجمل، فكانت البنية شرطاً في صفات الجمل، وقد قيل: إن المصحح لكون أحدنا حياً التحيز بشرط البنية.

وقال الشيخ أبو الحسن: بل المصحح لكونه حياً الأمور التي تحتاج الحياة إليها من بنية ورطوبة وتخلخل وروح، ومثال ما هو شرط في تصحيح المصحح بنية القلب فإنها شرط في تصحيح كوننا أحياء لكوننا مريدين وكارهين ومعتقدين ومشتهين ونافرين وظانين وناظرين، فتكون بنية القلب شرطاً فيها لأن كونه حياً لا يكون حالاً أي مصححاً لهذه الصفات إلا إذا حصلت البنية، ومثال ما هو شرط في صحة المصحح الوجود فإنه شرط في صحة المصحح للصفات الراجعة إلى المحل وهو التحيز، فيكون الوجود شرطاً فيها، لذلك فقد ظهر لك أن الحال في صفات المعاني الراجعة إلى المحل هو التحيز، وأن الشرط فيها الوجود، وأن الحال في الصفات الراجعة إلى الجملة كون الحي حياً، وأن الشرط فيها أجمع هو البنية التي تحتاج الحياة إليها لأنها مصححة لمصححها، وكذلك بنية القلب في كثير منها، وهو ما لا يصح حلول عليه إلا في القلب لما كانت شرطاً في تصحيح مصححها، وكذلك البنية الزائدة التي تحتاج إليها القدرة إن صح حاجتها إلى بنية زائدة، وكذلك فالحال في كونه تعالى قادراً عالماً كونه حياً والشرط الوجود.

وقال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: بل الشرط الصفة الأخص، ولا بأس بذلك لأن الوجود شرط في صحة المصحح والصفة الأخص مصححة للمصحح، وإن كان لا يكاد يستعمل الحال والشرط إلا في الصفات المعنوية بل هما من خواصها.

....

الفائدة الثانية: في معنى كون الحال واحداً والشرط واحداً. هو كما ذكره المصنف.

الفائدة الثالثة: في فائدة ذكر الحال والشرط، واعلم أن في ذكرهما فائدتين، أحديهما ما ذكره المصنف بقوله: (**فيعلم بذلك أنه لا تأثير لهما**).. إلى آخره. الثانية: أن فيه إشارة إلى أن هذه الصفة معنوية، لأن من خواص الصفة المعنوية التي تتميز بها عن الواجبة والتي بالفاعل اعتبار الحال والشرط وثبوتهما فيها.

الفائدة الرابعة: في الدليل على أن الحال واحدة والشرط واحد والدليل على ذلك يتناول طرفين، أحدهما: أن حال كونه كائناً في هذه الجهة وشرطها هو حال كونه كائناً في غيرها وشرطها، والدليل عليه أنه لو لم يكن واحداً للزم في بعض المتحيزات أن يصح كونه كائناً في هذه الجهة ولا يصح كونه كائناً في تلك الجهة الأخرى لعدم حالها وشرطها، وللزم فيما ليس بمتحيز أن يصح كونه كائناً في هذه الجهة لحصول حالها وشرطها فيه، ولأنه لو لم يكن حالهما وشرطهما متحداً للزم أن يحتاج أحد الضدين إلى غير ما يحتاج إليه الآخر، وهو محال، وإلا لزم إذا زال أحدهما عند طرو ضده أن يكون لزوال حاله وشرطه لا لمضادة الآخر له، وذلك يقدح في العلم بالتضاد.

الطرف الثاني: أن الحال الذي هو التحيز، والشرط الذي هو الوجود ثابتان حال ثبوت كونه كائناً في هذه الجهة، فحال ثبوت كونه كائناً في جهة أخرى وحال انتفائهما، والذي يدل عليه أنه لو لم يكن كذلك للزم في الجسم إذا انتقل من جهة كان فيها إلى غيرها أن يخرج عن كونه متحيزاً موجوداً وهو محال.

الفائدة الخامسة: في الدليل على أن الحال في صفات المعاني الراجعة إلى المحل والمصحح لها هو التحيز لا غير، وذلك أنه لا يخلو إما أن يصح على الجوهر لمجرد كونه ذاتاً فيلزم أن يصح على الأعراض وهو باطل، أو يصح عليه لصفته الذاتية فيلزم صحتها عليه في العدم لحصولها في تلك الحال وهو باطل، أو يؤثر في تلك الصحة له الفاعل وهو باطل، وإلا لزم ألا تجدد

ومعنى كون الحال واحداً والشرط واحداً: أنهما مستمران حال ثبوت الواحدة من هذه الصفات وحال انتفائها، وحال ثبوت ضدها، فنعلم بذلك أنه لا تأثير لهما في هذه الصفات، وإنما لهما حظ التصحيح فقط؛ لأنهما مع الجميع على سواء.

وأما الأصل الثالث: وهو أنه لا بد من أمر فقد قيل: يعلم ذلك ضرورة، فإنه لا بد بالضرورة من أمر يخصص أحد الجائزين بالوقوع دون الآخر. وقال أصحابنا: نعلم ذلك بأدنى تأمل، وهو أنه لو لم يكن هناك مخصص لما كان أحدهما بأن يقع أولى من أن يقع ضده.

الصحة له حال البقاء، لأن ما أثر فيه الفاعل هو تابع لحالة الحدوث، ومعلوم أن كونه كائناً في هذه الجهة تتجدد صحتها له في حال بقائه، فإنه حال كونه كائناً في جهة لا يصح عليه في تلك الحال كونه كائناً في أخرى، ثم يصح عقيب ذلك حال انتقاله عن تلك، وكان يلزم أن يجعل الفاعل هذه الصحة للأعراض ويسلبها عن الجواهر، لأن ما كان من تأثيره فهو واقف على اختياره، ولأنه يؤثر على سبيل الصحة والصحة لا صحة لها، أو يؤثر فيها معنى وهو باطل وإلا احتاج الجوهر إلى مصحح آخر يصحح له حصول هذه الصحة من هذا المعنى، لأن الصفات والأحكام المعنوية لا بد لها من مصحح فيؤدي إلى التسلسل، فلم يبق إلا أن يكون المصحح ههنا هو الصفة المقتضاة وهي التحيز، وعلى هذه الكيفية يستدل على أن كونه حياً هي المصححة لصفات المعاني الراجعة إلى الجملة، ولا يقال: هلا كان المصحح لها البنية أو التحيز ويكون كونه حياً شرطاً في التصحيح، لأن البنية والتحيز راجعان إلى المحل، وكونه حياً راجع إلى الجملة، فكان كونه حياً هو المصحح لما يرجع إليها دون ما ليس براجع إلى الجملة وهو البنية والتحيز، ولا يلزم من كون الحيية هي المصحح التسلسل لكونها معنوية محتاجة إلى مصحح، لأنها وإن احتاجت إلى مصحح فمصححها هو البنية، ومصحح البنية التحيز، والتحيز لا يحتاج إلى حال فلا تسلسل.

قوله: (**فقد قيل يعلم ذلك ضرورة**). هذا قول ابن الملاحمي.

قوله: (**وقال أصحابنا يعلم بأدنى تأمل**). صرح بذلك السيد الإمام في شرحه، والشيخ ابن متويه في تذكرته فإنه قال: يعلم ذلك بالضرورة أو بأدنى تأمل.

وأما الأصل الرابع: وهو أن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى، فَلْنَفْرض الكلام في واحد من هذه الصفات، وهي أن ذلك الأمر كونه مجتمعاً، فنقول: إما أن يكون مجتمعاً لذاته أو لما هو عليه في ذاته أو لوجوده أو بحدوثه أو لحدوثه على وجه أو لعدمه أو لعدم معنى أو بالفاعل أو لوجود معنى.

وهذه الأقسام هي التي يشتبه الحال فيها وكلها باطلة إلا الأخير. أما الأولان فباطلان لما تقدم من أنها حاصلة مع الجواز.

وأما الثالث فباطل بما تقدم من أن الوجود مع الاجتماع كهُوَ مع عدمه ومع ثبوت ضده، وذلك دليل على أنه لا تأثير له وإلا لم يكن الوجود بأن يؤثر في كونه مجتمعاً أولى من كونه مفترقاً، فكان يلزم حصوله على صفتين ضدين، وكان يلزم في جميع الأجسام أن يكون مجتمعه لاشتراكها في الوجود

واعلم أنه لا يصح ادعاء الضرورة فيما ذكر إلا مع كون العلم بحصول أمر زائد على الجسم، وكون حصوله على سبيل الجواز ضرورياً، فأما إذا كان استدلالياً فلا يصح ذلك.

قوله: (**أو لما هو عليه في ذاته**). أراد بذلك الصفة المقتضاة.

قوله: (**وهذه الأقسام**). هي التي يشتبه الحال فيها يعني فلا يحتاج إلى إبطال أن يكون مجتمعاً للعلة والفاعل معاً، أو للصفة الذاتية والمقتضاة معاً ونحو ذلك لظهور بطلانه، إذ لا يجتمع مؤثران على التأثير في أثر واحد، ولأن قولنا: حصل للفاعل يقتضي أنه مقصور عليه، وكذلك قولنا: حصل للعلة يقتضي قصر التأثير فيه عليها، فإذا قلنا: حصل للعلة وللفاعل أدى إلى أن يكون مقصوراً على العلة غير مقصور مقصوراً على الفاعل غير مقصور، وعلى هذا فقس في كل إبطال لإضافة أثر إلى مؤثرين.

قوله: (**أما الأولان فباطلان بما تقدم من أنها حاصلة مع الجواز**).

يعني فلو كانت صفة ذاتية أو مقتضاة لم يجز ذلك بل تكون حاصلة مع الوجوب، لأن الوجوب كيفية لهما وكيفية الصفة لا تفارقها.

ويلزم أن تستمر هذه الصفة ما استمر الوجود والرابع باطل بما بطل به الثالث، ويلزم أن لا تُجدد له هذه الصفة حالة البقاء

قوله: (**ويلزم أن تستمر هذه الصفة ما استمر الوجود**). فيه سؤال وهو: أن يقال: لا يلزم استمرار كونه مجتمعاً ما استمر الوجود، لأنه وإن كان مقتضياً لكونه مجتمعاً فهو مشروط بانضمام جوهر آخر إلى هذا الجوهر الموجود، فلا يقتضي كونه موجوداً كونه مجتمعاً إلا مع حصول الشرط وهو الانضمام ولا مانع من وقوف المقتضي في تأثيره على شرط كما يقولونه في كثير من المقتضيات.

والجواب: أن ما ذكرته لايتأتى إلا على جعل الوجود مقتضياً للكائنية ولو كان كذلك للزم أن يقتضي للأعراض كونها مجتمعة.

فإن قيل: لا يلزم ذلك لأنه يقف على شرط وهو التحيز.

قلنا: فيلزم صحة التحيز للأعراض، لأنه لا يجوز أن يحصل المقتضي ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق، ومعلوم استحالة حصول التحيز للأعراض مطلقاً، فتبين أن كونه موجوداً ليس بمقتضٍ، ويمكن إفراد هذا الجواب وجهاً مستقلاً في إبطال تأثير الوجود في الكائنية بأن يقال: لو كان مؤثراً فيها لم يتصور ذلك إلا بطريقة الاقتضاء، إذ هو معنى تأثير صفة في صفة، ولا يصح أن يكون مقتضياً لما ذكر فكذلك في الحدوث.

قوله: (**ويلزم ألا تجدد له هذه الصفة حال البقاء**). الوجه في ذلك أن الأثر لا يتجدد إلا بتجدد المؤثر، ولا تجدد للحدوث حال بقاء الجسم، وعبارة المصنف هذه حسنة فلا يرد عليها ما ورد على عبارة السيد الإمام حيث ألزم ألا يستمر كونه مجتمعاً إذا كان المؤثر الحدوث، فقد اعترض بأنه لا مانع من استمرار الأثر وإن فقد المؤثر كالفعل والمسبب، فإنهما يستمران وإن عدم الفاعل والسبب، فهذا الاعتراض ساقط عن عبارة المصنف لأنه ألزم أن لا يتجدد، وذلك صحيح لما تقدم، وإن كان قد أجيب عن ذلك الاعتراض: بأن الحدوث لو كان مؤثراً لكان من قبيل المقتضيات إذ هو صفة، ومعلوم أن المقتضى يزول بزوال المقتضَى ولا يستمر

وبهذا الأخير يبطل الخامس، وبأنه لا وجه يشار إليه بكون الجسم مجتمعاً لحدوثه عليه. والسادس باطل؛ لأن المصحح لهذه الصفة هو التحيز، وهو مشروط بالوجود، ولأن عدمه ليس بأن يؤثر في كونه مجتمعاً أولى من ضده، بل ليس بأن يوجب الكائنية أولى من غيرها من الصفات.

مع زواله، فكان يلزم إذا زال الحدوث أن يزول كونه مجتمعاً ولا يحصل بعد ذلك بخلاف الفاعل والسبب، فليس حكمهما حكم المقتضي في ذلك.

قوله: (**وبهذا الأخير يبطل الخامس**). أراد بالأخير لزوم ألا تجدد هذه الصفة حال البقاء، ونظير ذلك الحسن والقبح فإنهما لما كانا لحدوث الفعل على وجه لم يتجددا حال بقائه، ومما يبطل به الخامس أنه كان يلزم أن يكون مفترقاً لذلك فكان يلزم أن يكون مجتمعاً مفترقاً في حالة واحدة، ولأنه لا يعقل في تأثيره إلا طريقة الاقتضاء، فكان يلزم أن يكون واجباً، وقد ثبت أنه جائز، فالخامس يبطل لهذين الوجهين كما يبطل بهما الثالث والرابع.

قوله: (**باطل**). يعني وهو أن يكون الجسم مجتمعاً لعدمه نفسه لا لعدم معنى فبطلانه سيأتي، والدليل على بطلان السادس ما ذكره، ولم يبطله بأنه لا يصح أن يكون مجتمعاً إلا وهو موجود، ومحال أن يكون معدوماً مجتمعاً لأنه يرد عليه أن يقال: ما أنكرتم أن تأثير العدم في حال كونه موجوداً لا في حال عدمه فيكون عدمه في الوقت الذي قبل وجوده مؤثراً في اجتماعه في الوقت الثاني وهو حال وجوده كما أن النظر يؤثر في الوقت الثاني، وإن كان قد أجيب عنه بأنه قد ثبت بطريقة السبر أن ما أثر في أمر لم يُخِلّه في حالة مَّا، وقد ثبت أن العدم في وقته يحيل كونه مجتمعاً، ولأن من حق المؤثر إذا لم يكن فاعلاً ولا سبباً أن يقارن أثره، فلا يصح كون العدم المتقدم مؤثراً في كون الجسم مجتمعاً بعد الوجود، فأما النظر فهو سبب فصح فيه ذلك، ومما يبطل أن يكون اجتماعه لعدمه أن تأثير العدم لا يعقل إلا أن يكون من باب الاقتضاء، ومن حق المقتضي أن يكون أمراً ثابتاً والعدم نفي.

قوله: (**لأن المصحح لهذه الصفة هو التحيز وهو مشروط بالوجود**). يعني وإذا كان شرطاً في مصححها كان شرطاً فيها، وإذا كان الوجود شرطاً استحال أن يكون العدم مؤثراً لامتناع أن يكون المؤثر مؤثراً.

والسابع باطل؛ لأن المعنى المعدوم لا يختص رأساً، ولو اختص فليس بأن يختص ببعض الأجسام أولى من بعض، ولا بأن يوجب بعض الصفات أولى من بعض؛ ولأن هذه الصفة تقف على اختيارنا خلاف المعنى المعدوم، ولأن في العلم افتراقاً كما أن فيه اجتماعاً

قوله: (**لأن المعنى المعدوم لا يختص رأساً**). يعني وإذا لم يختص لم يوجب، لأن العلة لا توجب إلا بشرط الاختصاص فإذا زال الشرط زال المشروط، وفيه فوائد:

الفائدة الأولى: في تعداد الاختصاصات وهي خمسة:

الأول: اختصاص الشيء بالشيء بأن يحله، فيوجب له كاختصاص الكون بالجوهر.

الثاني: اختصاص الشيء بالشيء بأن يحل بعضه، فيوجب لجملته كاختصاص القدرة والعلم ونحوهما بالواحد منا.

الثالث: اختصاص الشيء بالشيء بأن يوجد على حد وجوده، فيوجب له أو ينفيه كاختصاص الإرادة بالباري تعالى واختصاص الفناء بالجواهر، ومنهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] من عد هذا الاختصاص اختصاصين.

الرابع: اختصاص الشيء بالشيء بأن يحله، فيلتبس به كاختصاص اللون بمحله.

الخامس: اختصاص الشيء بالشيء بأن يوجد في محله فينفيه، كاختصاص السواد بالبياض، وكذلك جميع المتضادات الباقية الراجعة إلى المحل.

الفائدة الثانية: في الدليل على أن المعدوم لا يختص وأن العدم مقطعة[1] الاختصاص، والدليل على ذلك أن الاختصاصات المذكورة مفسرة جميعها بالوجود أو ما يتفرع عليه، فإن الوجود مذكور في بعضها والحلول في بعض، والحلول يتفرع على الوجود.

الفائدة الثالثة: أن العلة لا توجب إلا بشرط الاختصاص، والذي يدل على ذلك أنها إذا لم تختص فهي مع جميع الذوات التي يصح موجبها عليها على سواء، فلم تكن بالإيجاب لهذه

---

(١) ـ اعلم أن مقطعة الإختصاص هي عدم الذات الموجبة لغيرها صفة أو حكماً والتي وجودها شرط في حكم لغيرها نفياً أو إثباتاً. اهـ.

والذي يشتبه من هذه الأقسام أن يكون مجتمعاً بالفاعل كما يقوله[1] أبو الحسين وأصحابه والذي يدل على إبطاله وجوه:

---

(١) ـ الأكوان التي زعمت البهشمية ومتابعوهم أنها موجبة، هي كنحو الحركة والسكون، والعلم الموجب للعالمية، والقدرة الموجبة للقادرية، والذي عليه أئمة الآل أنه لا مؤثر إلا الفاعل المختار ولا صحة لهذا الذي قالته البهشمية.

قال السيد العلامة أحمد بن محمد الشرفي رحمه الله في شرح الأساس عدة الأكياس: وأيضاً فإنا لا نجد طريقاً إلى العلم بالكون الذي زعموه مؤثراً في الحركة والسكون ونحوها، وإنما نجد المؤثر فيها الفاعل، لأن الطرق التي توصل إلى العلم بالأشياء إما العقل أوالحواس الظاهرة، أودرك النفوس، أودليل شرعي، فمن ادعى علم شيء من غير هذه الطرق فقد أحال، وهذا الكون الذي زعموه لا يدرك بأيها، فبطل وجوده فضلاً عن تأثيره.

ثم نقول: يستحيل أن يفعل العاقل فعلاً ولا يدركه بحس ولا غيره وإلا فأوجدونا ذلك حتى يكون هذا الكون مثله، وأما قولكم: لا يقدر على صفات الذات إلا من يقدر على الذات قياساً على الكلام فإنه باطل، لأن الكلام صفة للمتكلم فليس بموصوف كما زعمتم وهو من جملة الأعراض القائمة بالأجسام، وكونه أمراً أونهياً أوخبراً لا يخرجه عن كونه صفة كلون البياض والسواد والصفرة ونحوها، وكالطول والقصر، فإن ذلك أعراض من صفات الأجسام وهي معلومة معقولة لا تعقل الأجسام إلى عليها، وكذلك الاحتراك والسكون والاجتماع والافتراق صفات للجسم المحترك والساكن والمجتمع والمفترق، وهي معلومة مدركة بالحس لا تقوم إلا بالجسم ولا ينفك الجسم عنها وهي غير الجسم، والمؤثر فيها الفاعل، وأما التحيز فهو نفس المتحيز، وكذا الوجود هو نفس الموجود اهـ.

ونقل شارح الأساس عن الإمام يحي بن حمزة عليه السلام قوله: قال الإمام يحيى عليه السلام: وأما نفاة الأحوال فالذي ذهب إليه الشيخان أبو الحسين والخوارزمي من المعتزلة والمحققون من الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب النهاية أن الكون هو نفس الكائنية، وأن العلم هو نفس العالمية من غير زيادة على ذلك، والأسودية هي نفس السواد، وهكذا القول في جميع الأعراض.

قال: والمختار عندنا أن العلة والمعلول لا حقيقة لهما ولا ثبوت، وأن السواد هو نفس السوادية، وأن الكون هو نفس الكائنية، وأن القدرة هي نفس القادرية.

قلت: والقائل شارح الأساس، وهذا هو الحق اهـ

واعلم أن الدليل الذي استدل به المصنف وقرره الشارح الإمام قد اعتمده كثير من البهشمية، وهو أنه لا يقدر على صفات الذات إلا من يقدر على الذات قياساً على الكلام وقد رده السيد العلامة الشرفي بما تحرر هنا، وللإمام يحيى بن حمزة عليه السلام ولأبي الحسين وللخوارزمي أدلة ناهضة وردود على البهشمية قوية ذكرها الإمام يحيى بن حمزة في الشامل وفي التمهيد، وأطال الكلام في ذلك الخوارزمي في الفائق من (ص/١٦ ط/تهران/ تحقيق/ويلفرد)، ونقل ذلك يؤدي إلى تثقيل الهامش.

أما العلامة علي بن محمد البكري في شرحه على المنهاج المسمى بالكوكب الوهاج فقال في شرح قول القرشي: والذي يشتبه من هذه الأقسام أن يكون مجتمعاً بالفاعل كما يقول أبو الحسين وأصحابه، يعني أن الأقسام السبعة المتقدمة واضحة البطلان فلا نحتاج إلى تكثير كلام إبطالها، وإنما الذي يحتاج إلى تكثير الكلام ويشتبه على ذوي الأفهام ما ذهب إليه الشيخ النحرير أبو الحسين البصري وأصحابه أن كونه مجتمعاً بالفاعل. =

....

أولى من هذه، ومحال إيجابها لأكثر من معلول، وذلك كالإرادة المعدومة فإنها ليست بأن توجب للباري أولى من أحدنا، ولا لزيد أولى من عمرو، بخلاف ما إذا وجدت في قلب زيد فقد صارت بأن توجب له أولى لاختصاصها به دون غيره، وكذلك إذا وجدت لا في محل فإنها بأن توجب للباري تعالى أولى لاختصاصها به تعالى.

الفائدة الرابعة: أنه إذا زال الشرط زال المشروط، والدليل عليه أن الشرط ما وقف عليه

وأقول أنا: إلى الآن لم يقم لي دليل قاطع على أن الكائنية ليست بالفاعل وأنها لمعنى كما يقوله الجمهور، فأما ما ذكروه من الأدلة فستقف على ما فيها من الطعن، ثم إنه تكلم على ما أورده القرشي من الأدلة، وحرر طعنه ونقضه لتلك الأدلة، ونقل جميع ذلك يقتضي التثقيل والتطويل، ولكن لا غناية عن نقل كلامه في نقض قولهم: أنه لو قدر أحدنا على جعل الجسم على صفة من دون معنى لقدر على إيجاد ذاته كالكلام إلى آخره.

قال: اعلم أن جمهور الشيوخ قد استدلوا على إبطال مذهب الشيخ أبي الحسين في هذه المسألة بأدلة كلها غير مقنعة، منها هذا الدليل الذي ذكره المصنف، وقد اعتمده السيد في الشرح، وهو الذي ذكره المتقدمون حكاه عنهم صاعد وعابه عليهم، ومبناه على أن القدرة على جعل الذات على صفة علة في القدرة على إيجاد الذات قياساً على الكلام، فإن أحدنا لما قدر على جعله على صفة نحو كونه خبراً قدر على إيجاد ذاته، وفيه نظر من وجوه ثلاثة. أحدها: أن قياسهم على الكلام مبني على أن الفاعل قدر على جعله على صفة من دون معنى وذلك غير مسلم، فإنه إنما قدر على ذلك بواسطة المعنى، وهو إرادة الاختيار. فإن أجيب: بأن التأثير في ذلك لكونه مريداً لا إلى الإرادة. قلنا: لا نسلمه، ثم لو سلمناه فلا فرج لهم فيه لأنه قد فارق الكلام الجسم فاحتاج الفاعل في جعل الكلام على صفة إلى واسطة، بخلاف الجسم، ولا قياس مع الفرق، وللجمهور أن يجيبوا عن هذا: بأن القياس على الكلام إنما ينبني على عدم الواسطة المختصة به وقد عدمت، فأما الإرادة وكونه مريداً فإنما يختصان بالفاعل دون الكلام.

وثانيها: أنا لو سلمنا عدم الواسطة في الموضعين فإن بين الخبر به وبين الكائنية فرقاً ظاهراً لا يخفى، وذلك أن الخبر به وجه لا يقع الكلام عليه إلا حال حدوثه، فلا جَرم وجب في القادر على إيقاعه على ذلك الوجه أن يكون قادراً على إحداثه، وأما الكائنية فهي صفة لا يتوقف حصولها للجوهر على حدوث الجوهر، فلا يلزم من الاقتدار عليها الاقتدار على ذات الجوهر.

وثالثها: أنا لو سلمنا عدم ذلك الفرق فإنه لا يلزم من تقارن أمرين في صورة تقارنهما في جميع الصور، كما أنه لا يلزم من كون الحيوان محركاً فكه الأسفل عند المضغ كونه كذلك في كل الصور حتى التمساح، فإذا كانت هذه الصورة مع كثرة شواهدها باطلة فبالأولى حيث لم يكن الشاهد إلا مثالاً واحداً، ولا يقال: أنه يجب من ثبوت العلة ثبوت الحكم، لأنا لا نسلم لهم صحة القطع بكون ذلك هو العلة في المقيس عليه وهو الكلام. انتهى ما أردت نقله من الكوكب الوهاج شرح المنهاج. وإن كان كلامه فيه بعض الطول، فمن أراد معرفته فعليه بمراجعة ذلك الكتاب، وبمراجعة كتاب الكامل في الاستقصاء لمؤلفه، فقد استقصى أدلة القائلين بالكائنية، واستقصى الرد عليهم، والمسألة طوّلها الباحثون أخذاً ورداً، وكلام أئمة الآل عليهم السلام أولى بالاتباع. والله الموفق للصواب. تمت

الأول: أن لو قدر أحدنا على أن يجعل الجسم على صفة من دون معنى لقدر على ايجاد ذاته كالكلام، فإنه لما قدر على أن يجعله على صفة وهو كونه خبراً مثلاً من دون معنى قدر على ايجاد ذاته، وهذا ينبني على أن الكلام ذات لا صفة، وأن له بكونه خبراً صفة وأنها مقدورة لنا وأن قدرتنا عليها علة في قدرتنا على ايجاد الذات.

أما أنه ذات فلأنه يعلم على انفراده، وذلك هو معنى الذات، واحتياجه إلى محل، إنما يعلم بدليل منفصل، وإذا كان ذاتاً

ثبوت أمر آخر وليس بمؤثر فيه ولا فيما يؤثر فيه، فلو حصل مشروط من دونه لم يكن شرطاً لعدم وقوفه عليه، فوضح لك عدم صحة إيجاب المعنى المعدوم.

ويلحق بما تقدم من إبطال تلك الأقسام إبطال أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع، ومفترقاً لعدم الاجتماع أو العكس، وذلك بأن يقال: إن في هذا إقراراً بثبوت المعاني وهو مرادنا، ثم يلزم عليه تأثير الاجتماع في صفتين كونه مجتمعاً وكونه مفترقاً أثر في أحديهما لوجوده وفي الأخرى لعدمه وذلك محال، وأيضاً فلا يجوز تأثير الأمر العدمي في الأمر الثبوتي، ويلزم أيضاً مع وجود الاجتماع وإيجابه لكونه مجتمعاً أن يوجب أيضاً كونه مفترقاً، لأنه إذا أوجب حال عدمه فوجوده إن لم يحصل لأجله الإيجاب لم يزل فكان يلزم إذا وجد الاجتماع أن يكون مجتمعاً مفترقاً.

قوله: (**والذي يشتبه من هذه الأقسام أن يكون مجتمعاً بالفاعل**).

فيه سؤال تقريره: أنك قد ذكرت أن هذه الأقسام جميعها هي التي يشتبه الحال فيها فلم قصرت ههنا الاشتباه على هذا القسم. والجواب: أن اشتباه ما عدا هذا القسم هو بالنظر إلى مالم يذكره من الأقسام التي هي واضحة البطلان، واشتباه الحال في هذا القسم هو بالنظر إلى

قوله: (**واحتياجه إلى محل إنما يعلم بدليل منفصل**). يعني فلا يقال: إنه لا يعلم على انفراده وإنما يعلم محله عليه، لأنا إذا سمعنا كلاماً علمناه بانفراده ولا يعلم أنه سمع من محل إلا بدليل منفصل، وهو ما دل على أنه لا يصح وجوده إلا في محل.

فليست ذات الجسم كما يقوله النظام؛ لأن الجسم يبق /٥٣/ والكلام يعدم، ولأن الأجسام متماثلة والحروف والأصوات قد تختلف، ولأن الأجسام غير مقدورة لنا.

وأما الكلام في أن له بكونه خبراً صفة فدليله أن القائل إذا قال: زيد في الدار جاز أن يكون خبراً عن زيد بن عبد الله وجاز أن يكون خبراً عن زيد بن خالد وهو لا يكون خبراً عن أحدهما إلا لأمر لمثل ما تقدم، وذلك الأمر إما أن يكون عائداً إلى نفس الصيغة وهو باطل؛ لأنها مع الزيدين على سواء، وإما أن يكون عائداً إلى المخبر عنه وهو باطل؛

قوله: (**فليست ذات الجسم كما يقوله النظام**). اعلم أولاً أن مذهب الجمهور أن الكلام من قبيل الأصوات ولكن المرجع بالكلام إلى صوت له صفة مخصوصة من تقطع الحروف وتميز بعضها من بعض، وأن الصوت عرض، وذهب أبو علي والكلابية والأشعرية إلى أن الكلام ليس من جنس الصوت بل جنس مستقل، وأبطل ذلك بلزوم حصول الأصوات المقطعة ولا تكون كلاماً، أو حصول الكلام من غير أصوات مقطعة إذ لا تلازم بينهما من وجه معقول، وذهب الشيخ أبو الحسين محمد بن علي وأصحابه إلى أنه صفة بالفاعل وإبطاله بما تقدم من أنه يعلم على انفراده، ولما كان النظام من القائلين بأنه من جنس الأصوات وهو يذهب إلى أن الصوت جسم قال: بأن الكلام جسم، وإبطاله بما ذكره المصنف من تماثل الأجسام واختلاف الحروف، وأكثر ما يتبين الاختلاف في الحروف فيعلم مخالفة الرا للزاي، ومنهم من قال بتضاد الحروف والأصوات، وأبطل أبو هاشم كلام النظام بأنه لو كان جسماً لوجب صحة أن يبنى منه حائط، وأبطله أبو علي بأنه يلزم لعدم سمعنا له مستمراً أن يكون كامناً في الجسم الذي سمع منه كالنار في المقدحة، فيلزم تجويز أن يتنهي إلى حد لا يتمكن من الكلام بأن ينفد ويفرغ كما قد ينتهي إلى حد لا ينقدح معه النار من المِقدحة لنفادها، وقد تقدم ذكر تصريح الإمام يحيى بأن في هذه الحكاية عن النظام وهماً، وأن النظام لما كان يذهب إلى أنه لا يسمع الصوت إلا بانتقال الهوى الحامل له إلى الصماخ ظن الناقل أنه يذهب إلى أنه جسم.

قوله: (**وأما أن للكلام بكونه خبراً صفة**). اعلم أولاً أن هذه مسألة خلاف وفي الخلاف إطلاقان وتفصيل، الإطلاق الأول للجمهور من أصحابنا فإنهم ذهبوا أن للكلام بكونه

لأن الخبر غير واقف على أحواله، ولأن الزيدين مع الخبر على سواء بقي أن يكون عائداً إلى المُخْبِر، وهو قصده وإرادته، وتلك الإرادة إما ان تتعلق بالمخبَر عنه وهو باطل؛ لأنه قد يخبر عما لا يصح تعلق الإرادة به كالماضي والباقي والقديم، وإما أن تتعلق بمجرد الصيغة وهو باطل؛ لأنها مرادة سواء أخبر عن زيد بن عبد الله أو عن زيد بن خالد، وإما أن تتعلق بالصيغة على حل وهو المطلوب،

خبراً صفة، وكذلك بكونه أمراً ونهياً وسائر أنواع الكلام.

والاطلاق الثاني: لإمامنا المنصور بالله قدس الله روحه وللشيخين أبي الحسين وابن الملاحمي وأصحابهما، فإنهم ذهبوا إلى أنه لا صفة له بكونه خبراً ولا أمراً ولا نهياً ولا غير ذلك من أقسامه، وهو مذهب الأشاعرة.

وذهب الشيخ الحسن إلى التفصيل فقال: أما الخبر فله بكونه خبراً صفة، وأما الأمر فليس له بكونه أمراً صفة وكذلك النهي، والأغلب أنه ينفي الصفة عن سائر أنواع الكلام كما نفاها عن الأمر والنهي، ووجه فرقه بين الخبر وبين الأمر والنهي أنه جعل تميز الأمر والنهي عن غيرهما بإرادة المأمور به وكراهة المنهي عنه، فاكتفى بذلك عن إثبات صفة لهما، بخلاف الخبر فإنه لا يصح أن يتميز بإرادة المخبر عنه، إذ قد يكون باقياً وماضياً وقديماً، لكنه يقال له: فهلا جعلت تميزه بإرادة كونه خبراً عما أُخبر به عنه.

قوله: (**لأن الخبر غير واقف على أحواله**). أراد أحوال المخبر عنه، وهي إرادته ودواعيه، وقد اعتُرِضَ كلامُ أصحابنا في إثبات صفة للخبر باعتراض ذكره الإمام يحيى وغيره، وهو أن هذه الصفة إما أن تكون ثابتة لمجموع الحروف أو لكل حرف من حروف الصيغة، والأول باطل، لأن مجموعها لا وجود له في وقت واحد وإنما الموجود منها حرف واحد، فإن جملة حروف الخبر لا تجتمع في وقت واحد فيلزم أن تكون الصفة ثابتة لمعدوم وهو محال، ويلزم منه قدرتنا على صفة لذات ونحن لا نقدر على تلك الذات، وهي ما قد عُدِم من حروف الخبر إذ قد خرجت بعدمها عن كونها مقدورة فينتقض الدليل بنفسه.

لأن الخبر غير واقف على أحواله، ولأن الزيدين مع الخبر على سواء بقي أن يكون عائداً إلى الْمُخْبِر، وهو قصده وإرادته، وتلك الإرادة إما ان تتعلق بالمخبَر عنه وهو باطل؛ لأنه قد يخبر عما لا يصح تعلق الإرادة به كالماضي والباقي والقديم، وإما أن تتعلق بمجرد الصيغة وهو باطل؛ لأنها مرادة سواء أخبر عن زيد بن عبد الله أو عن زيد بن خالد وإما أن تتعلق بالصيغة على حل وهو المطلوب، وإما أن تلك الحل هي مقدورة لنا فلأنها تقف على أحوالنا ثبوتاً وانتفاء، ويتعلق بها المدح واللم وغيرهما.

وأما أن قدرتنا عليها علة في القدرة على ايجاد الذات، فلأن القدرة على ايجاد الذات تتبع القدرة على جعلها على صفة من دون معنى ثبوتاً وانتفاء مع زوال ما هو اولى من ذلك بتعليق الحكم،

قوله: (**فلأنها تقف على أحوالنا ثبوتاً ونفياً**).

يعني فإن أرَدْنا كون الكلام خبراً عن هذا المعين ودعانا الداعي إلى ذلك كان خبراً عنه وإن لم نرد وحصل الصارف عن ذلك لم يكن خبراً.

قوله: (**والمدح والذم وغيرهما**).

يعني الأمر والنهي، فإنا نمدح على جعل الكلام خبراً عن هذا، ونذم عليه ونؤمر به وننهى عنه.

قوله: (**وأما أن قدرتنا عليها علة في القدرة على إيجاد الذات**)... إلخ.

اعلم أن هذه هي طريقة المتقدمين من المتكلمين، فإنهم جعلوا القدرة على الصفة علة في القدرة على الذات، والمراد علة كشف لا علة تأثير، ودليل ذلك ما ذكره ﷺ، وهذه الطريقة هي التي ذكرها في (المحيط) واعترضها صاعد من المتأخرين بالاعتراض الذي ذكره الفقيه قاسم، واختار صاعد جعل القدرة على الذات أصلاً في القدرة على الصفة، قال: لأن القدرة على الذات أصل متبوع والقدرة على الصفة فرع تابع.

وقد اعترضه صاحب تعليق شرح الأصول باعتراضين:

أحدهما: أن القدرة على الذات أصل للقدرة على الصفة، فالقدرة على الذات بأن تكون علة في القدرة على الصفة أولى، ويمكن الجواب: بأنه وإن كان كذلك لكنها علة كشف لا علة تأثير، فهي كجعلنا صحة الفعل علة في كونه قادراً.

والثاني: أنه قد يقدر على ايجاد الذات من لا يقدر على جعلها صفة كالساهي والنائم، وهذا الاعتراض ينبغي أن يكون اعتراضاً عليه رحمه الله في ما اختاره.

فيقال: إذا كانت القدرة على الذات أولى بأن تكون علة في القدرة على الصفة وجب حيث تحصل القدرة على الذات أن تحصل القدرة على الصفة، فينتقض عليك بما ذكرت من الساهي والنائم، فإنهما يقدران على ايجاد الذات ولا يقدران على الصفة بخلاف العكس؛ لأنه قد يوجد الحكم مع فقد العلة بأن يخلفها علة أخرى.

قوله: (**فهي كجعلنا صحة الفعل علة في كونه قادراً**). يعني مع أن كونه قادراً هو الأصل في صحة الفعل، ولم يمنع ذلك من جعل صحة الفعل علة فيه لما كان المراد أنها علة كشف.

قوله: (**ينبغي أن يكون اعتراضاً عليه فيما اختاره**). ظاهر هذه العبارة أن الفقيه قاسم اختار طريقة صاعد، وهو جعل القدرة على الذات هي العلة في القدرة على الصفة وليس كذلك، فإنه قد اعتَرض طريقة صاعد بالذي ذكره المصنف.

قوله: (**بخلاف العكس**). يعني فإنه لا يجب في العلل الكاشفة، واعتراضكم هذا إنما هو بعدم حصول العكس فيها، وهو وجوب ألا يقدر على الذات إلا من قدر على الصفة.

قوله: (**لأنه قد يوجد الحكم مع فقد العلة**).

مثاله ما نقوله في قبح الفعل إذا كان ظلماً: إن علة قبحه كونه ضرراً عارياً عن نفع إلى آخره، ثم قد يوجد الحكم الذي هو القبح مع فقد تلك العلة كقبح الضد فإن علة قبحه كونه عارياً عن غرض مثله، وذلك حين خلفت تلك العلة علة أخرى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن طريقة المتقدمين أصح، لأنها طريقة تطرد ولا تنتقض وإن كانت

وهذا هو الذي رجح به ابن متويه الطريقة الأولى وضعف الثانية، إلا أنه يمكن الجواب عن أصل الاعتراض بأن يقل أن الساهي والنائم يقدران على الصفة وإنما لم توجد لفقد شرطها، وهو القصد لا لفقد القدرة، وقد ذكر عن المتأخرين طريقة ثالثة، وهي أن القدرة على الذات شرط في القدرة على الصفة لا علة، وعلى كل حال /٥٤/ فقد حصل الغرض من أن القــدرة على الصفة ملازمة للقدرة على الذات»

غير منعكسة، وطريقة صاعد طريقة عكس تنعكس ولا تطرد، وقياس الطـرد أصـح عنـد الأصوليين، وليس كون القدرة على الذات أصلاً يوجب أن يكون علة، بل الواجب التعليـل بما يسبق العلم بكونه علة ويكون العلم به أجلى، والقدرة على الصفة كذلك فإنـا نعلـم صـفة الكلام، وهي كونه خبراً ونحوها، وإن لم نعلم كونه ذاتاً، ولهذا نعلم صفته من نفي كونه ذاتاً.

قوله: **(وقد ذكر عن المتأخرين طريقة ثالثة)**.

تحرير هذه الطريقة التي سلكها المتأخرون أن يقال: من قدر على الصـفة قـدر عـلى الـذات، لأن القدرة على الذات شرط في القدرة على الصفة، وإذا حصـل المشروط دل عـلى حصـول شرطه قياساً على الكلام، فإن من قدر على صفاته قدر على ذاته.

قال الفقيه قاسم: وهذا وإن أوصل إلى العلم فليس بطريقة قياس إلا بتأويل، وهو أن يعلـل ذلك بأن يقال: إنما كانت القدرة على الذات شرطاً في القدرة على الصفة لأن ثبوت الصفة تبع لوجود الذات، وقد شاركت الأجسام الكلام في أن ثبوت الصفات فيها تبع لوجود الـذات، فيجب أن تكون القدرة على جعلها على الصفات مشروطة بالقدرة على إيجاد الذات. انتهى.

وفي هذا التعليل نظر، لأن تبعية الصفة للذات لا يقتضي أكثـر مـن أن الصـفة لا تثبـت ولا يصح حصولها إلا بعد حصول الذات، وذلك لا يوجب كون القدرة عـلى الصـفة مشروطة بالقدرة على الذات، وقد صار الجسم موجوداً فلا مانع من أن يكسبه القـادر صـفة مـن دون معنى إذا لم تكن العلة إلا ذلك، والذي ذكر هذه الطريقة صاحب الواسطة[1] واعترضها

---

(١) ـ الواسطة: كتاب في أصول الدين، تأليف العلامة/ أحمد بن الحسن الرصاص المتوفى (٦٢١).

ومعلوم أن هذه الصفات تجدد على الجسم في حال كونه غير مقدور كحالة البقاء فإنها حالة وجود وهو غير مقدور فيها مع تجدد الكائنية فيها. الوجه الثاني: أن كل وجه يقع عليه الشيء بالفاعل فإنه يتبع حال الحدوث. دليله: كون الكلام أمراً ونهياً وخبراً وكون الفعل طاعة أو معصية، وكونه ظلماً أو عبثاً أو كذباً ونحو ذلك من وجوه الأفعال.

بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] بأنه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط، لأن الشرط ليس بمؤثر ولكنه يجري مجرى المؤثر، وهذا الاعتراض في غاية الركة ولعله وهم فيه فإنهم إنما ألزموا من حصول المشروط حصول الشرط، إذ لو لم يحصل لم يحصل المشروط لا العكس، وإنما كان هذا الاعتراض يتأتى لو جعلوا القدرة على الصفة شرطاً في القدرة على الذات.

وهاهنا طريقة أخرى للشيخ أبي علي بن خلاد، قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وقد استجادها المتأخرون. وقال الفقيه قاسم: هي أحسن الطرق، وهي: أن نجعل عدم القدرة على الذات علة في عدم القدرة على الصفة، فمن لم يقدر على الذات لم يقدر على الصفة، ودليله أن أحدنا لما لم يقدر على ذات كلام الغير لم يقدر على جعله على صفة، فكذلك إذا لم يقدر على فعل الجسم لم يقدر على جعله على صفة، وتنبني على أصل وفرع وعلة وحكم ويأتي فيها قياس الطرد، وقد استجاد بعض المتأخرين [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] طريقة التابع والمتبوع، وهي جعل القدرة على الصفة تابعة للقدرة على الذات فإذا بطل المتبوع بطل التابع، وكل هذه الطرق يحصل منها ما قاله المصنف من أن القدرة على الصفة ملازمة للقدرة على الذات.

قوله: (**في حال كونه غير مقدور**). يعني وهو حال بقائه لأنه في حال البقاء غير مقدور لنا، ولا للباري فيكون الدليل ثابتاً في حقنا وحقه تعالى وشاملاً لجميع حالات الجسم إلا أول أوقات حدوثه فلا يثبت ذلك في حقه تعالى، لأنه مقدور له فقط في تلك الحال.

قوله: (**ونحو ذلك من وجوه الأفعال**). يعني ككون الكلام استخباراً أو عرضاً أو تمنياً، وكون الخبر صدقاً أو كذباً.

فلو كان الجسم مجتمعاً بالفاعل لما صح اجتماعه حال البقاء كما لا يصح حال العدم لاشتراك الحالين في فقد الحدوث.واعترضه ابن الملاحمي بأن قال: ما أنكرتم أن وجوه الأفعال تنقسم إلى ما هو كيفية في الحدوث ككون الكلام خبراً، فلا يصح إلا في حال الحدوث إلى ما لا يكون كذلك نحو كونه كائناً فيصح حال البقاء.

ويمكن الجواب بأن يقال: أول ما في هذا أن هذه الوجوه ليست كيفية في الحدوث؛ لأن الحدوث كيفية في الوجود، فكيف تكون للكيفية كيفية.

واعلم أن هذه الوجوه كلها تسمى وجوه الأفعال، وهي أحكام مستحقة بالفاعل، وتنقسم فمنها ما هو حكم حقيقي ككون الكلام خبراً وأمراً وكون الفعل طاعة، ومنها ما ليس بحقيقي، وإنما سمي حكماً على ضرب من التوسع ككون الفعل ظلماً وعبثاً، لأن المرجع بذلك إلى النفي وهو لا يتعلق بالفاعل ولكن أضيف كونه ظلماً وعبثاً إلى الفاعل، لأنه إذا أراد جعله غير ظلم ولا عبث أمكنه.

قوله في اعتراض ابن الملاحمي: (**ككون الكلام خبراً فلا يصح إلا في حال الحدوث**).

اعلم أن ما كان كيفية في الصفة فهو يتبعها ولا يتجدد إلا بتجددها ولا يحصل إلا بحصولها، فلو ثبت لابن الملاحمي أن كون الكلام خبراً كيفية في حدوثه لكان ذلك هو العلة في استحالة حصوله حال البقاء لو قُدِّر وجوب حصوله حال الحدوث، ولم يكن لنا أن نقيس عليه الكائنية إذا لم يكن كيفية مثله، لكن كونه خبراً غير كيفية كما ذكره المصنف من بعد.

قوله: (**لأن الحدوث كيفية في الوجود**).

اعلم أن كيفيات الوجود كثيرة فمنها: الحدوث والقدم، لأن الوجود لا يكون إلا حدوثاً أو قدماً.

ومنها: الحلول فيما يستحيل وجوده لا في محل كالسواد، فإن حلوله كيفية في وجوده، ولا يوجد غير حال، وكعدم الحلول في الفناء فإنه لا يوجد إلا غير حال لما كان وجوده لا في محل كيفية في وجوده، وسميت الكيفية كيفية لأنها الوصف المعين الذي يسأل عنه بكيف.

ولأن الكيفية لا تفارق ما هي كيفية فيه، فلو كان كون الصوت خبراً كيفية فيه لما صح وجوده إلا خبراً ومعلوم أنه يصح أن يوجد ولا يكون كلاماً فضلاً عن أن يكون خبراً، وكذلك سائرها.

وبعد: نَهَبْ أنها كيفيات في الحدوث، فنحن ألزمنا ككون الاجتماع مثل هذه الأشياء في كونه كيفية في الحدوث، وأنت فرقت بنفس المذهب.

الوجه الثالث: لو قدر أحدنا على أن يجعل الجسم مجتمعاً من دون معنى لقدر على سائر صفاته التي بالفاعلين من نحو كونه أسود وحلواً على مذهب الخصم قياساً على الكلام، فإنه لما قدر على جعله خبراً قدر على سائر وجوهه وكسائر الأفعال،

قوله: (**ولأن الكيفية لا تفارق ما هي كيفية فيه**). هذا الذي ذكره ظاهر فيما قد ذكرنا من الكيفيات، وكذلك سائر الكيفيات ككون الصفة واجبة أو جائزة، فإن الذاتية والمقتضاة لا تفارق واحدة منهما كيفيتها وهي كونها واجبة، وكذلك التي بالفاعل والمعنوية لا تفارق أيهما كيفيتها وهي كونها جائزة.

قوله: (**لما صح وجوده إلا خبرا**). فيه سؤال، وهو أن يقال: أليس عندكم أن الحدوث كيفية في الوجود وقد يفارق الوجود، فيكون على كيفية أخرى وهي العدم، فكذلك يكون الخبر كيفية للكلام وإن انفك عن كونه خبراً إلى كيفية أخرى من كونه أمراً أو نحوه؟

ويجاب: بأن الوجود وإن انفك عن إحدى كيفيتيه فلم ينفك عنها إلا إلى الأخرى، فالعدم والحدوث له كالكيفية الواحدة، فلا شك في استحالة انفكاكه عنهما بخلاف الصوت، أو الكلام فإنه قد ينفك عن جميع هذه الوجوه من كونه أمراً وخبراً وغيرهما، أما الصوت فظاهر، وأما الكلام فبأن يتعرى عن القصد فلا يصح أن يجعل ما ذكره كيفيات له.

قوله: (**من كونه أسود وحلوا على مذهب الخصم**).

يعني أبا الحسين وأصحابه، فإنهم يجعلون المدركات صفات بالفاعل كقولهم في غيرها، وعند الجمهور أنها ذوات كغيرها، وليست بموجبة لصفة ولا حكم.

فإنه لما قدر على جعلها طاعة قدر على سائر وجوهها، ولا علة لقدرته على كل الوجوه إلاّ قدرته على وجه منها للدوران الحكم بدوران هذه العلة ثبوتاً وانتفاء، ألا ترى أنه لما لم يقدر على وجه من وجوه أفعال الغير لم يقدر على جميعها،ولا يلزمنا مثله في القدرة على بعض الذوات دون بعض؛ لأن الذوات مستقلة بنفسها؛ ولأنا نعلم بالاضطرار الفرق بين ما يتعلق بنا من الذوات وما لا يتعلق بخلاف وجوه الأفعال، فإنّا وجدنا القدرة على بعضها تلازم القدرة على البعض الآخر، ووجدنا المتعلق بنا هي وجوه أفعالنا، فإما أن نتصرف في أفعال غيرنا فنجعلها على وجوه فلا خاصة حال البقاء. الوجه الرابع: أن الكائنية يصح فيها التزايد، والتي بالفاعل لا يصح فيها التزايد، إما أن الكائنية يصح فيها التزايد فلأن القوي إذا سكن الساكن /٥٥/ تعذر على الضعيف نقله، وإذا لم يسكنه لم يتعذر، فلو لا تزايد الصفة لم يفترق الحال.

قوله: (**ولا يلزمنا مثله في القدرة على بعض الذوات**).

يعني يقال: يلزمكم فيمن قدر على بعض الذوات أن يقدر على سائرها فيلزم من ذلك القدرة على مقدور الغير، وأن يقدر على ما اختص الله تعالى بالقدرة عليه، وكله محال كما أنكم ألزمتم من القدرة على بعض الصفات القدرة على سائرها.

قوله: (**فإنا وجدنا القدرة على بعضها يلازم القدرة على البعض**).

تلخيص هذا الوجه أن يقال: إنا قد بينا أن القدرة على صفة من صفات الذات يلازمها القدرة على سائر صفات تلك الذات، وعلمنا ذلك بطريق الاستقراء أو التتبع، وعلمنا أن القدرة على صفة لذات هي العلة في القدرة على سائر صفات تلك الذات لدوران الحكم معها ثبوتاً وانتفاء، بخلاف القدرة على ذات من الذوات فإنا لم نجدها علة في القدرة على سائر الذوات، ولا وجدنا القدرة على الذوات متلازمة بل علمنا ضرورة الفرق بين ما يتعلق بنا من الذوات وما لا يتعلق.

واعترضه الشيخ محمود بأن التزايد هو في كثرة المدافعة التي يفعلها القوي لا في الكائنية؛ لأن المرجع بالكائنية إلى شغل الجهة وهو لا يعقل فيه التزايد.

ويمكن الجواب: أما قوله يرجع إلى كثرة المدافعة فباطل؛ لأن كثرة المدافعة تحتاج إلى كثرة الجهات، فلا تعقل كثرة المدافعة في الجهة الواحدة، ونحن فرضنا الكلام في تسكين الساكن.

قوله: (**لأن كثرة المدافعة تحتاج إلى كثرة الجهات**).

المدافعة: هي الاعتماد، والمراد أن كثرة اعتمادات الجسم وزيادتها في حال لا يكون إلا مع كثرة الجهات التي يهوى فيها ذلك الجسم، فإذا هوى من شاهق فاعتماداته ومدافعته لما يقع عليه يكون أكثر من اعتماداته إذا هوى من دونه، لأنه إذا كان في هذا الجسم الذي هوى مثلاً عشرة أجزاء من الثقل لازمه باقية ففي الوقت الثاني من هويه يولد تلك العشرة عشرة اعتمادات مجتلبة غير باقية، وفي الوقت الثالث تولد العشرتان عشرين وتعدم إحدى العشرتين المولدتين وهي المجتلبة فتكون الاعتمادات ثلاثين، وفي الوقت الرابع يولد الثلاثون ثلاثين فتكون جملة الاعتمادات أربعين وهلم جراً، فما كثرت الجهات كثرت الاعتمادات والمدافعات وما قلت الجهات كانت الاعتمادات أقل، وفي كلام المصنف نظر لأن ابن الملاحمي قصد أن تعذر ثقله لكثرة الاعتمادات، ولا كلام في كثرتها عند أن يسكنه الواحد منا، لأنه يسكنه باعتماد يوجده فيما سكنه به من يد أو غيرها فيوجد فيه اعتمادات بعدة ما أوجد بيده، لأن الاعتماد يولد الاعتماد ويوجد فيه سكون متولد عن الاعتماد، لأن الاعتماد يولده إذا منع مانع من توليده للحركة.

تنبيه:

اعلم أن من أصول الجمهور أن الاعتماد لا يمنع بنفسه وإنما يمنع بموجبه وهو الكون.

قالوا: فإذا سَكَّن أحدُنا جسماً فالمانع عن تحريكه ما تولد فيه من السكون عن الاعتماد، لأن المنع لا يكون إلا بضد أو ما يجري مجراه، وليس الاعتماد ضد للحركة ولا جاري مجراه، مع أن

وبعد: فيقال له: إن أردت بالمدافعة معنى هو الاعتماد فقد أقررت بالمعاني، وقلنا لك: الاعتماد عندنا يولد السكون، وإن أردت بالمدافعة صفة تثبت بالفاعل كان الكلام في تزايدها كالكلام في مسئلتنا.

وأما أن الصفة بالفاعل لا يصح فيها التزايد فدليله: صفة الوجود التابعة له، فإن تعذر الزائد فيها معلوم، ولا وجه له إلا كونها بالفاعل. وأيضاً فالفاعل مؤثر فلا يتعدى تأثيره الصفة الواحدة كالعلة، إذ لو تعدى في الموضعين لتعدى ولا حاصر، وليس له أن يفرق بأن الفاعل يؤثر على جهة الاختيار؛ لأنا ألزمناه التعدي ولا حاصر، فكان يصح أن يوجد أحدنا من الكائنات ما يحرك به الجبل العظيم بأن يختار ذلك.

الذي يجري مجرى الضد لا بد إذا كان منعاً من وقوعه على وجه كالتأليف، فإنه لا يمنع عن التفريق الذي يجري مجرى الضد له إلا إذا وقع على وجه من كونه التزاقاً، فعرفنا أن المانع من تحريك الجسم وتنقيله حدوث سكون فيه وأكوان في تلك الجهة. وقد عرفت أن أبا علي يمنع من تسكين الساكن وتزايد السكون فلا يتأتى هذا على أصله.

قوله: (**فدليله صفة الوجود والوجوه التابعة له**).

اعلم أن مذهب الجمهور أن الوجود لا يتزايد، وأن الموجود لا يستحق من الوجود أكثر من صفة وسيأتي إن شاء الله في باب الصفات، وكذلك مذهبهم في الوجوه التابعة له نحو كون الكلام خبراً، وذكر الشيخ الحسن في الكيفية أن كون الكلام خبراً يتزايد بتزايد المريدية، فإذا أراد كون الكلام خبراً بإرادات كثيرة تزايد كونه خبراً، لأن كل إرادة لا بد أن تؤثر في صفة، ولا يجوز أن تؤثر صفاته الكثيرة بكونه مريداً في حكم واحد للكلام بكونه خبراً، وقد أُبطل ما قاله بأن المؤثر في كونه خبراً هو الفاعل وليست المريدية هي المؤثرة وإنما هي شرط في تأثير الفاعل، فكان يلزم على ثبوت حكمين للكلام بكونه خبراً أن يعلق الإرادة بأحد الحكمين والكراهة بالآخر فيريد كون الصيغة خبراً عن زيد، ويكره كونها خبراً عنه، وذلك محال.

قوله: (**كالعلة**).

اعلم أن العلة لا تؤثر للذات الواحدة إلا في حكم واحد أو صفة واحدة، إذ لو تعدت

هذا ما ذكره أصحابنا. وله أن يقول: إنما يصح أن يوجد من ذلك القدر الذي جعل له قدرة عليه كما تقولونه أنتم في الأكوان الموجبة للصفات.

الوجه الخامس: أنه يتعذر على أحدنا حمل الثقيل دون الخفيف،

لتعدت ولا حاصر فقاس أصحابنا عليها وقالوا: إذا لم يتعد تأثيرها إلى أكثر من صفة للذات الواحدة فكذلك الفاعل في تأثيره في صفة الوجود للذات وفي الكائنية لو كان هو المؤثر فيها، قالوا: ولا يقال إن الفاعل يؤثر في صفات كثيرة لذوات كثيرة بخلاف العلة فهلا فارقها بالنظر إلى ذات واحدة. قالوا: لأن هذا فرق من وراء اجتماعها وإنما صح ذلك منه دونها، لأن هذه الذوات معه على سواء بخلاف العلة فإنها تختص بذات واحدة.

قوله: (**الوجه الخامس**)... إلى آخره.

اعلم أن هذا الوجه استدلال على أن القدرة معنى وليست كما يذهب إليه أبو الحسين ومحمود وأصحابهما، فإنهم ذهبوا إلى أن المرجع بها إلى صحة البنية، وأنها ليست بمعنى ولا صفة زائدة على ذلك، ويرجعون بما يحصل لمن صح منه ما تعذر على الآخر إلى أن بنيته أصح وأن جسمه أحصف بمعنى أصلب وأصح كما سيأتي، وليس هذا الوجه بدليل على ما نحن فيه من إثبات الكون ذاتاً، لأنهم ولو سلموا الاحتياج إلى زيادة قدَر يقولون بأنه يحتاج إليها ليفعل بها كائنيات، فإن كل صفة تحتاج إلى زيادة قدرة، ولهذا فإن الذي يؤثر فيه أحدنا عند الجمهور هو صفة الوجود فقط، وأما الذوات فهي ثابتة من قبل مع أنه يحتاج في تحصيل صفات الوجود الكثيرة إلى زيادة قدر، ولكنه إذا ثبت أن القدرة معنى ثبت أن الكون معنى، ولو سلم أبو الحسين أن القدرة معنى سلم ذلك في الكون أيضاً، فإن قصد المصنف الاستدلال بهذا الوجه على ثبوت الكون معنى ورد عليه مثل ما أورده المصنف على الوجه الذي قبله، وهو أنهم يقولون يحتاج إلى زيادة القدر التي هي عندهم صحة البنية ليفعل صفات كثيرة، كما يقولون يحتاج إلى زيادة القدر التي هي عندكم معاني ليفعل أكواناً كثيرة.

فلولا أن أحدنا يحتاج في ذلك إلى زيادة قدر يفعل بها أكواناً واعتمادات لما صح الفرق لحصول كونه قادراً واحتمال المحل في الموضعين.

واعترضه ابن الملاحمي بأن الفرق هو أن الجسم متى كان ثقيلاً فلا بد أن يكون محركة حصيف الجسم صلبياً ليقع التقابل بين حصافة جسمه وبين الثقيل، ليمكنه أن يفعل من الجذب ما يقابل ثقله، والحصافة مما يقبل التزايد.

ويمكن الجواب: بأنه لا بد أن يرجع بالحصافة إلى معنى هو التأليف، وفي ذلك إقرار بثبوت المعاني وتزايدها.

وبعد: فالصلابة تحصل في الجماد فكان يلزم إذا أخذ الضعيف عوداً صلبياً أن يمكنه أن يحرك به الثقيل.

وبعد: فقوله ليتمكن من أن يفعل من الحدث ما يقابل به ثقله إقرار بإثبات الحدث الذي نسميه نحن الاعتماد وهذا يوافق ما قلناه، لكن عندنا أن الاعتماد يولد الأكوان.

قوله: (**ليفعل أكواناً واعتمادات**). الذي يؤثر في حمل الثقيل الأكوان، ولكن احتياجه إلى فعل الاعتمادات ليولد الأكوان لأنها لا تصح منا ههنا إلا متولدة عن الاعتمادات.

قوله: (**لحصول كونه قادراً واحتمال المحل في الموضعين**). يعني حصول القادرية التي كانت ثابتة له حال تمكنه من حمل الخفيف، واحتمال المحل أي محل الحمل للحمل في الموضعين أي في الثقيل والخفيف، لأن الثقيل يحتمل الحمل كما يحتمله الخفيف.

قوله: (**فكان يلزم لو أخذ الضعيف عوداً صلبياً**)... إلى آخره.

يقال: ذلك ملتزم، فإنه يتأتى من الأضعف أن يحرك بالعود ما يحركه الأقوى بيده، ولكن ذلك لا يتأتى في حق كل ضعيف وقوي، بل إذا كان قوة الضعيف دون قوة الأقوى بيسير والكلام متوجه إلى من دونه بكثير.

....

تنبيه:

قيل: أن من أقوى ما يستدل به على أبي الحسين وأصحابه أن يقال: إذا كنت تجعل الكون صفة فهو قبل حصوله لا شيء، فإن الصفة قبل حصولها لا شيء بلا كلام فتعلق قدرة الفاعل بها يكون إذاً تعلق شيء بلا شيء، ومن المحال أن يتعلق شيء بلا شيء فيكون إذا تعلق قدرة الفاعل بها محالاً.

فإن قيل: وله أن يقول مثل هذا وارد على الجمهور في تعلق قدرة الفاعل بصفة الوجود.

قلنا: إن قدرة الفاعل تتعلق بالذات وهي عندهم ثابتة في العدم، وإنما يرد ذلك على من نفاها في حالة العدم.

فإن قيل: وله أيضاً أن يقول: إن جعلتم القدرة متعلقة بالذات فهو باطل، إذ هي عندكم غير مقدورة، أو بمجرد الصفة فهو باطل أيضاً للزوم ما ألزمتم من تعلق شيء بلا شيء، أو بالذات على الصفة فباطل كذلك لأن الصفة لم تثبت لها بعد.

قلنا: بل نقول تتعلق بالذات، وقولكم: إنها غير مقدورة لا نسلمه، إذ المقدور المعدوم الذي يصح إيجاده، وهذا حال هذه الذات.

تنبيه آخر:

إن قيل: قد أبطل المصنف كل واحد من الأقسام إلا وجود معنى وذلك لا يكفي في صحته مالم يأت مع ذلك بدلالة على أنه كان مجتمعاً لوجود معنى، وإلا فأكثر ما عرف من استدلاله بطلان سائر الأقسام.

قلنا: بل قد كفى استدلاله على بطلان سائرها في العلم بأن كونه مجتمعاً حصل لوجود معنى، لأنا قد علمنا وثبت لنا أن الحكم معلل، ثم ذكر ما يمكن أن يعلل به وأبطل تلك

....

الأقسام إلا واحداً، فوجب أن يتعين تعليل الحكم به مع عدم الدليل على بطلانه وإلا اقتضى انقلاب ما علم ضرورة أو بأدنى تأمل من أنه لابد من أمر لأجله كان الجسم مجتمعاً جهلاً، وهو محال.

واعلم أن القسمة التي أوردها المصنف في تعليل كونه مجتمعاً إحدى ثلاث قسم:

قسمة تذكر ويراد بها إبطال سائر المقسومات كما يأتي في نفي كونه تعالى مشتهياً.

وقسمة تذكر ويراد بها إثبات جميع المقسومات كقسمة الموانع بأن نقسمها إلى قرب وبعد ونحوهما ثم نثبتها الجميع.

وقسمة تذكر ويراد بها تصحيح البعض وإبطال البعض كهذه القسمة فإنا أبطلنا فيها بعضاً، وهو أكثر الأقسام وصححنا بعضاً وهو أنه مجتمع لمعنى.

فصل/وأما الدعوى الثانية

وهي: أن الأعراض محدثة، فقد خالف في ذلك فرقة من الفلاسفة زعموا أنها قديمة، ولكنها تكمن وتظهر.

لنا: أنه يجوز عليها العدم والبطلان والقديم لا يجوز عليه العدم/٥٦/، وهذان أصلان أما أنه يجوز عليها العدم، فقد ادعى فيه كثير من الناس الضرورة، والمستدل يقول: ما من متحرك إلا ويجوز أن يسكن، وما من مجتمع إلا ويجوز افتراقه، وذلك ضروري في ما نشاهده للتحيز، وهو حاصل في ما غاب عنا إذا ثبت ذلك، وفرضناه افتراقاً بعد اجتماع لم يخل ذلك الاجتماع، إما أن يكون باقياً أو منتقلاً أو معدوماً.

(**فصل: وأما الدعوى الثانية وهي: أن الأعراض محدثة فقد خالف في ذلك فرقة من الفلاسفة زعموا أنها قديمة ولكنها تكمن وتظهر**).

وإنما قالوا بالكمون والظهور لئلا يلزمهم من عدمها عدم قدمها، وهؤلاء فرقة غير النافين لها، وقد ذهبت المطرفية إلى أن الأكوان وغيرها لا توصف بأنها محدثة وإن وجدت بعد أن لم تكن، بناء على أصلهم من أنه لا فاعل لها وإنما حدثت بالفطرة التي فطرت الأجسام عليها.

قالوا: ولكن تسمى حادثة وحدوثاً، وقد بنوا أيضاً على أنها ليست بذوات بل صفات.

قوله: (**فقد ادعى فيه كثير من الناس الضرورة**). والأكثر على أنه يعلم دلالة، ولا يتأتى على كلام مثبتي المعاني إلا أن تعلم دلالة إذ ذواتها معلومة بالاستدلال، فلا يعلم الفرع ضرورة.

قوله: (**وهو حاصل فيما غاب عنا**).

يعني التحيز الذي ثبت لأجله جواز أن يحترك الساكن ويسكن المحترك ويفترق المجتمع ونحوه، كما تقدم أن جواز ذلك للتحيز فيجب أن يكون المتحيز الغائب كذلك لحصول ما لأجله يجوز ذلك عليه.

قوله: (**لم يخل ذلك الاجتماع إما أن يكون باقياً أو منتقلاً أو معدوماً**).

دليل أنه لايخلو من هذه الأقسام أنها قسمة دائرة بين النفي والإثبات، لأنك تقول الاجتماع

والأول باطل لتأديته إلى أن يكون الجسم مجتمعا مفترقاً دفعة واحدة، فإن قال: إنما يكون مفترقاً فقط،

بعد طرو الافتراق عليه لا يخلو إما أن يبقى بصفة الوجود أو لا، إن لم يبق فهو معدوم، وإن بقي اختص بصفة الوجود، فأما أن يكون في محله أو لا، إن كان في محله فهو الباقي فيه، وإن لم يكن فهو المنتقل عنه.

قوله: (**لتأديته إلى أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً دفعة واحدة**).

الوجه في لزوم ذلك أن الاجتماع إذا كان باقياً على ما زعموا، وقد ثبت أنه يوجب كونه مجتمعاً، وأنه علة له وإنما يوجبه لما هو عليه في ذاته من صفته المقتضاة، وما هو عليه في ذاته حاصل بعد طرو ضده لزم أن يوجب كونه مجتمعاً لحصول ما يؤثر في الإيجاب، وعدم وقوفه في الإيجاب على شرط، إذ هو علة والعلة لا تقف على شرط وهذه الجملة تشتمل على أبحاث:

البحث الأول: أن الاجتماع وغيره من المعاني يوجب ما يوجبه لما هو عليه في ذاته من صفته المقتضاة، والدليل على ذلك أنه قد ثبت إيجابه، وباطل أن يكون لغير أمر إذاً لم يكن بالإيجاب أولى من عدمه، ولا كانت المعاني الموجبة بأن توجب أولى من غيرها مما لا يوجب، وكان يلزم استمرار الإيجاب في حالتي عدمه ووجوده، وإذا أوجب لأمر فهو لا يخلو إما أن يكون خارجاً عن الذات أو راجعاً إليها، والخارج عنها ليس إلا الفاعل أو العلة، وباطل أن يكون إيجابه للفاعل للزوم أن يوجده ولا يجعله موجباً، وأن يوجد ما لا يوجب فيجعله موجباً، لأن ما كان بالفاعل فهو واقف على اختياره، وباطل أن يكون لعلة لأن المعنى لا يختص بالمعنى إذ لا يصح حلوله فيه، وإذا وجد في محله فليس بأن يوجب ذلك الإيجاب لبعض المعاني الموجودة في ذلك المحل أولى من البعض، بل كان يلزم أن يوجب الإيجاب للمحل نفسه، ولأنه كان يلزم منه التسلسل فيحتاج هذا المعنى في كونه موجباً للإيجاب إلى معنى وهلم جراً. فبقي أن يكون الإيجاب لأمر يرجع إلى الذات، وباطل أن يكون لمجرد الذات

....

للزوم الإيجاب في كل ذات، ولزوم أن يوجب في حالة العدم، ولأن الأحكام لا تجوز أن تكون ذاتية، وباطل أن يكون لأجل الصفة الذاتية للزوم أن يحصل الإيجاب في حالة العدم لحصولها في تلك الحال.

فإن قيل: إن إيجابها مشروط بالوجود.

قلنا: قد قال أصحابنا لا يجوز تأخر إيجابها إلا إذا كان صحة لصفة أو كيفية لها، فتأثيرها في صحة الصفة المقتضاة، ووجوبها الذي هو كيفية لها مشروط بالوجود، وما عدا ذلك من تأثيرها لا يشترط فيه الوجود كإيجابها للمماثلة والمخالفة، وصحة كون الشيء معلوماً.

إذا ثبت ذلك فمعلوم أنه لا يصح الإيجاب في حالة العدم إذ لا طريق إليه، ويلزم عليه كون الأجسام مجتمعة كلها حال العدم لإيجاب المعاني المعدومة مع عدم الاختصاص وكونها لا تتناهى، وباطل أن يكون الإيجاب لأجل الوجود للزوم الإيجاب في كل موجود، وباطل أن يكون للحدوث لمثله فلم يبق إلا أن يكون للصفة المقتضاة.

البحث الثاني: في الدليل على أن ما عليه الافتراق في ذاته حاصل بعد طرو الاجتماع على تسليم بقائه وعدم انتفائه، ويدل عليه ما يعلمه من حصول مقتضيه وهي الصفة الذاتية وشرط اقتضائها وهو الوجود، ولا يجوز حصول المُقْتَضَى والشرط مع تخلف المقتضِي-وإلا لقدح في كونه مقتضياً.

البحث الثالث: في أن إيجاب الاجتماع وسائر العلل لا يقف على شرط سوى وجودها واختصاصها، والدليل عليه أن تجويز شرط منفصل يلزم منه تجويز أن يكون في الجسم معان كثيرة موجبة لكن لم يحصل شرطها، وتجويزه يفتح باب الجهالات والتحيرات.

لأن الافتراق هو الطاري فله حظ الطرو فيكون الموجب والاجتماع يكمن.

قلنا: إنما يكون الشيء طارئاً إذا كان له حالة حدوث يكون فيها أولى بالوقوع، والإيجاب من حيث هي حالة وجوب وقوعه من فاعله، والافتراق عندكم باق بل قديم فلا معنى للطرو فيه، وإن سلمنا أنه طار فإنما يكون طارئاً في حالة واحدة، ففي الثانية يعود الإلزام أو العلم، وأما الكمون والظهور فإنما يعقل في الأجسام على أنه ليس أحدهما بالكمون أولى من الآخر.

وبعد: فالعلة إنما توجب لما هي عليه في ذاتها، وهو حاصل في جميع الحالات، فلا يصح أن يوجد ولا يوجب بأن تكمن.

قوله: (**لأن الافتراق هو الطارئ فله حظ الطرو**).

اعلم أن من أصول أصحابنا أن الحادث له حظ الحدوث، ومعنى ذلك أنه إذا حدث سواد في جسم فيه بياض باق فطرأ عليه ذلك السواد فإنه ينفيه، لأن له حظ الطرو حتى لو كان في المحل عشرة أجزاء من البياض لنفاها الجزء الواحد الطارئ من السواد، وذلك لأن الباقي لا حظ له في المنع بخلاف الحادث.

دليله: ما نعلمه من أن الواحد منا إذا سكن جسماً فمن كانت قدرته دون قدرة المسكن له لا يتمكن من تحريكه حالة التسكين، فإذا رفع المسكن ما كان مسكناً به ذلك المسكن، ونحن نقطع ببقاء ما كان قد فعله فيه من السكون إذ السكون من الباقيات تأتّى من الضعيف حينئذ تحريكه لما كان الذي فيه من السكون حينئذ باقياً، واستدلوا أيضاً بما ذكره المصنف من أنه إذا كان له حالة حدوث كان أولى بالوقوع والإيجاب من ضده، لأنها حالة وجوب وقوعه من فاعله بخلاف ما كان باقياً فلذلك ينتفي.

قوله: (**وإن سلمنا أنه طار**). يعني ويكون طروه ههنا بمعنى ظهوره بعد كمونه.

قوله: (**وأما الكمون والظّهور فإنما يعقل في الأجسام**). ينبغي أن يقول: في المتحيز ليشمل ما عدا الجسم كالجوهر ونحوه، وإنما كان غير معقول فيما عدا ذلك لأن الكمون حقيقته: اختفاء المتحيز بعد أن كان ظاهراً، وحقيقة الظهور: أن يبدو المتحيز بعد أن كان خافياً، ثم إن

وبعد: فلو جوزنا وجودها غير موجبة لما كان إلى وجودها طريق ولا الفصل من عدمها. والثاني باطل؛ لأنه إن أريد بالانتقال ما هو المعقول من أنه تفريغ جهة وشغل أخرى فهو إنما يثبت في المتحيزات، ومنه يتميز عن غيرها، والأعراض ليست بمتحيزة، وإلا لم يصح اجتماع الأعراض الكثيرة في المحل الواحد ولما كانت بأن تحل في الأجسام أولى من أن تحل فيها الأجسام، ولكان يجب أن يمتلي الزق إذا أدخل أحدنا يده فيه فحركها، وكان يجب أن تتكاثف وتعظم. وإن أريد بالانتقال أن تحل محلاً غير محلها الأول فهو لا يصح؛ لأن حلول العرض في المحل المعين كيفية في وجوده، وكيفية الوجود لا تفارقه؛ ولأن ما يحل محلاً لو جاز حلوله في غيره لم يكن ليحل في أحد هذين الجائزين دون الآخر إلا لمخصص من فاعل أو علة.

القول بالكمون هنا إثبات ما لا طريق إليه وذلك لا يجوز.

قوله: (**لما كان إلى وجودها طريق**). يعني لأن الطريق إليها ليس إلا حصول موجبها.

قوله: (**ما هو المعقول من أنه تفريغ جهة وشغل أخرى**).

يعني فلا يعقل من معنى الانتقال غير هذا، ولم يضعه أهل اللغة إلا لما هذه صفته، وقال: تفريغ جهة وشغل أخرى ليشمل ما انتقل من مكان ومن فراغ إلى فراغ، فهو أولى مما قاله السيد الإمام أنه تفريغ مكان وشغل مكان.

قوله: (**وإلا لم يصح اجتماع الأعراض الكثيرة في المحل الواحد**).

يعني لاستحالة التداخل في المتحيزات، فإنا نعلم ضرورة استحالة أن يكون المتحيزان في جهة واحدة أو مكان واحد، ومعلوم أن كثيراً من الأعراض توجد في المحل الواحد كالأعراض التي في حبة الرمان من لون وكون وطعم ورائحة وتأليف واعتماد ورطوبة فإن هذه حاصلة في كل جزء منها.

قوله: (**وكان يجب أن تتكاثف وتعظم**). أراد الأعراض، وذلك بأن تجتمع فتتكاثف كما أن الأجسام كذلك لما كانت متحيزة، ومما يبطل به تحيز الاجتماع وحده أنه يلزم منه أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً فيؤدي إلى التسلسل.

ولا يصح أن يكون الفاعل وإلا صح أن يجعله حالاً فيهما، وأن يجعله غير حل أصلاً. على أنه يحصل منه غرضنا، لأن حلول العرض إذا كان بالفاعل فوجوده بالفاعل لما سلف من أنه لا يجعل الذات على صفة إلا من يوجد تلك الذات، ولا يجوز أن يكون بالمعنى لأن المعنى لا يختص المعنى، ولأن الكلام في ذلك المعنى كالكلام في هذا، ولأنه ليس بأن يوجب حلوله في محل أولى من غيره /٥٧/، وإن أريد بالانتقال أن يوجد لا في محل بعد أن كان في محل لم يصح لما تقدم من أن من أن الحلول وعدمه كيفية في الوجود فما يحل يستحيل أن لا يحل، وما لا يحل يستحيل أن يحل، إذ لو جاز عليه الأمران لافتقر في ثبوت أحدهما إلى مخصص كما تقدم.

قوله: (**لأن حلول العرض في محل معين كيفية في وجوده**).

المتكلمون يذهبون إلى أن كل معنى وجد في محل فإنه لا يصح أن يحل في غيره، لا قبل وجوده ولا بعده، وكذلك فما كان من الأجناس يصح حلوله ووجوده لا في محل كالإرادة فما صح من أفرادها أن يوجد في محل استحال أن يوجد لا في محل مع استحالة أن يوجد في محل غير ذلك المحل المعين، وما صح أن يوجد لا في محل استحال أن يوجد في محل للدلالة التي ذكرها المصنف من أن ما يحل محلاً لو جاز حلوله في غيره إلى آخرها.

قوله: (**لما سلف من أنه لايجعل الذات على صفة**)... إلى آخره.

يقال: ليس حلوله في المحل صفة له فكيف يكون كما تقدم؟

والجواب: أنه لا فرق بين الصفة والوجه والمفارقة، فلا يجعل الذات على صفة أو وجه أو مفارقة إلا من قدر على تلك الذات، والحلول وإن لم تكن صفة للحال فإنه وجه يقع عليه ومفارقة يفارق بها تلك الذات مالم يحل محلها، والدليل على ذلك ما تقدم فإنه يمكن طرده في جميع ما ذكر.

قوله: (**ولأنه ليس بأن يوجب حلوله في محل أولى من غيره**).

هذا الوجه لا يتصور إلا في إبطال أن يحل في محل بعد أن كان حالاً في غيره لمعنى.

وعلى الجملة فإما أن يكون الانتقال على سبيل الجواز أو الوجوب، وكلاهما باطل.

وأما الأصل الثاني وهو: أن القديم لا يجوز عليه العدم، فلوجوه:

الأول: أن جواز العدم ينافي وجوب الوجود، ويقتضي أن الوجود والعدم على سواء في الجواز، وإذا كان كذلك لم يكن الوجود أولى من العدم إلا لمخصص من فاعل أو علة وكلاهما باطل كما سيأتي، ولأن ذلك يقتضي أن يكون له حالة عدم ليصح أن يؤثر فيه مؤثر، وذلك يبطل قدمه.

الوجه الثاني: أن القديم باق لأنه قد وجد أكثر من وقت، والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه؛

وتلخيصه أن يقال: هذا المعنى الذي قيل بأنه يوجب حلوله في محل غير محله الذي هو فيه لا يخلو إما أن يحل محله فليس بأن يوجب انتقاله من ذلك المحل إلى محل معين أولى من غيره، إذ سائر المحال التي يصح انتقاله إليها على سواء معه، فلا يكون بأن يوجب انتقاله إلى بعضها أولى من الآخر، أو يحل في المحل الذي يوجب انتقاله إليه فليس بأن يوجب انتقاله إلى محله أولى من غيره من المعاني التي في المحال إذ لا اختصاص له به دونها.

قوله: (**وعلى الجملة فإما أن يكون الانتقال على سبيل الجواز أو الوجوب وكلاهما باطل**).

أما على سبيل الجواز فهو ما كان بالفاعل أو العلة وقد تقدم إبطال ذلك، وأما على سبيل الوجوب فالذي يدل على بطلانه أن الذي يجب لا يكون إلا للذات أو لصفتها، فكان يلزم منه أن يكون منتقلاً مستمراً وألاَّ يلبث في محل واحد وقتين فصاعداً لحصول ما يوجب انتقاله في سائر الأوقات، وذلك محال ويلزم أن يكون منتقلاً حاله العدم.

قوله: (**وكلاهما باطل كما سيأتي**).

يعني من أن القديم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا لعلة.

قوله: (**الوجه الثاني أن القديم باق**)... إلى آخره.

الكلام من هذا الوجه يقع في ثلاث فوائد:

لأنه إذا انتفى مع جواز أن يبقى لم يكن بد من أمر ولا اختيار للفاعل في ذلك

الفائدة الأولى: في حقيقة الباقي وبيان أن القديم باق، أما حقيقته: فالباقي ما استمر له في الوجود وقتان فصاعداً أو ما يجري مجرى الوقتين. وقلنا: ما يجري مجرى الوقتين لأن القديم تعالى فيما لم يزل باق وإن لم يكن ثم وقت، إذ المرجع به إلى حركات الأفلاك، لكنه يجري مجرى الوقت، وسيأتي حقيقة الوقت في فصل الآجال إن شاء الله تعالى. وأما الدليل على أن القديم باق فلأن المرجع بالقدم إلى حصول الوجود في الأزل واستمراره وعدم تجدده، وذلك يتضمن معنى البقاء.

الفائدة الثانية: أن الباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه.

واعلم أولاً أن الذي يجري مجرى الضد هو ما نفى غيره لا لتضاد بينهما وتعاكس في صفتهما بل لنفيه ما يحتاج إليه كما نقوله في الافتراق، فإنه يجري مجرى الضد لِمَا يحتاج إلى التجاور وهو التأليف لما كان نفي التجاور، وبنفيه ينتفي التأليف، وكذلك فهو يجري مجرى الضد لما يحتاج إلى البنية كالحياة والعلم والقدرة لنفيه ما يحتاج إليه، وكذلك الفناء فإنه يجري مجرى الضد لما يحتاج إلى المحل من المعاني لنفيه ما يحتاج إليه، وإنما سمي ما هذه صفته بالجاري مجرى الضد لأنه أشبه الضد من وجه ولم يشبهه من آخر فأشبهه من حيث أنه ينفى كما ينفى الضد ولم يشبهه من حيث أنه لم يعاكس في الصفة، فإنه لولا نفيه ما يحتاج إليه لصح اجتماعهما، والدليل على أن الباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه ما ذكره المصنف.

قوله: (**لأنه إذا انتفى مع جواز أن يبقى**). خرج بقوله: مع جواز أن يبقى ما ينتفي لكونه مما لا يبقى، فإنه لا يحتاج في انتفائه إلى أمر لأنه ينتفي مع الوجوب، ولا يصح تعليل انتفائه كما سيأتي.

قوله: (**لم يكن بد من أمر**). يعني كطريقتنا في إثبات الأعراض فإن الحال كالحال.

قوله: (**ولا اختيار للفاعل في ذلك**). عدم اختياره ظاهر، فإن أحدنا إذا أوجد كوناً ثم أراد انتفاءه ودعاه الداعي إلى ذلك فإنه لا يقع انتفاؤه مالم يفعل ضده.

والقديم لا ضد له ولا ما يجري مجراه؛ لأنه لو كان له ضد وقد ثبت أن القدم صفة مقتضاه لوجب أن يكون مقتضاه ذلك الضد بالعكس منها؛ لأن التضاد من أحكام الصفة المقتضاة، فيجب إذا كان القديم موجوداً لما هو عليه في ذاته أن يكون هذا الضد معدوماً لما هو عليه في ذاته، وفي ذلك بطلان تأثيره في نفي القديم.

الفائدة الثالثة: أن القديم لا ضد له ولا ما يجري مجراه، ودليله ما ذكره.

قوله: (**وقد ثبت أن العدم صفة مقتضاة**). يعني ثبت بدليله وسيأتي في موضعه وإن لم يكن قد ذكره.

قوله: (**لأن التضاد من أحكام الصفة المقتضاة**). الدليل على أنه من أحكامها يجري الكلام فيه على قريب من الكلام في الدليل على أن الإيجاب من أحكامها فقس عليه.

قوله: (**أن يكون هذا الضد معدوماً لما هو عليه في ذاته**). وفي ذلك بطلان تأثيره في نفي القديم، فيه أسئلة ثلاثة:

الأول: أن القدم على رأي أبي علي صفة ذاتية فلا يجب المعاكسة فيها، إذ لا يجب إلا في الصفة المقتضاة.

والجواب: أنه بنى ذلك على رأي أبي هاشم والذي صححه هو وغيره، ولو سلم فإن الضدين لا بد أن يتعاكسا في الصفة الذاتية كتعاكسهما في المقتضاة، إذ لو لم يتعاكسا فيها لم يتعاكسا في المقتضاة.

السؤال الثاني: سلمنا لزوم التعاكس في الذاتية والمقتضاة ووجوب التعاكس هنا في القدم، فإن العدم ليس بصفة أصلاً فضلاً عن أن تكون ذاتية أو مقتضاة، لأن المرجع به إلى النفي وهو زوال صفة الوجود.

والجواب: أنه إذا سلم ذلك اتضح بطلان كلامهم، لأنه يلزم مما ذكروه كونه صفة وليس بصفة، وأن تكون ذاتية أو مقتضاة لأنه في مقابلة الوجود الذي هو صفة ذاتية أو مقتضاة، فمن حق ما يقابله من الأوصاف ويضاده أن يكون ذاتياً أو مقتضى.

وأما ما يجري مجرى الضد فلأن القديم لا يحتاج في وجوده إلى شيء، ولذلك الشيء ضد ينفيه حتى يكون منافاته لما يحتاج إليه القديم يجري مجرى منافاته للقديم.

الوجه الثالث: أن القديم قديم لذاته، وخروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز، وهذان أصلان.

السؤال الثالث: لا نسلم أن في ذلك بطلان تأثيره في نفي القديم بل تثبت المضادة وإن كان معدوماً لذاته.

والجواب: أن ذلك لا يصح لعدم الطريق إلى منافاته في حال عدمه بل إلى ثبوته إذ لا طريق إليه، ثم إنه يلزم من ذلك أن يعود القديم معدوماً لنفي هذا الضد له ويخرج ذلك الضد إلى الوجود، إذ لا يصح أن يكونا معدومين معاً، وأيضاً فلا يصح منافاة القديم له وهو في حالة العدم لأن المنافاة فرع على الوجود، ولو ثبتت وصحت المنافاة والحال ما ذكر لم يكن أحدهما بأن ينفى الآخر أولى من العكس، فإذاً لا يجوز إثباته لأنه لو ثبت لزم منه أحد باطلين، إما المنافاة وذلك باطل لما تقدم آنفاً، أو عدم المنافاة وذلك يبطل كونه ضداً، إذ قد حصل القديم وهذا الضد المعدوم لذاته على ما هما عليه من الصفات التي يتعاكسان لأجلها، واختص كل واحد بالآخر غاية ما يمكن من الاختصاص فيلزم من ذلك وقوع المنافاة.

قوله: (**فلأن القديم لايحتاج في وجوده إلى شيء**). الدليل على ذلك أن هذا المحتاج إليه إن كان محدثاً فباطل حاجة القديم في وجوده إليه، لأنه يقتضي ألاّ يوجد إلا بوجود ما يحتاج إليه، وذلك المحتاج إليه محدث فيوجب حدوثه، وإن كان ذلك المحتاج إليه قديماً فليس أحدهما بأن يحتاج إلى الآخر أولى من العكس، وتمام الاستدلال بهذا الوجه أن يقال: فإذا ثبت أن القديم لا ينتفي ولا يعدم وقد ثبت عدم الأكوان بطل أن تكون قديمة وإذا لم تكن قديمة كانت محدثة.

قوله: (**الوجه الثالث أن القديم قديم لذاته**).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن مجرد القدم ليس بصفة، وإن سلمنا كونه صفة فليست بذاتية بل

أما أنه قديم للذاته فلأنه لو لم يكن قديماً للذاته لكان قديماً لغيره، وذلك الغير إما الفاعل أو العلة، والعلة إما معدومة أو موجودة، والموجودة إما قديمة أو محدثة. لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل؛ لأن من حق الفاعل أن يتقدم على فعله، ولا حالة قبل القديم يتقدم فيها الفاعل، ولأن الفاعل لا يقدر على صفة للذات إلاَّ إذا كان قادراً على تلك الذات، ولأن الفاعل إن كان قديماً نقلنا الكلام إليه، وإن كان محدثاً لزم تقدم فعله عليه، ولا يجوز أن يكون قديماً لعلة معدومة؛ لأن [العدم][1] لا يختص، فلا يوجب ولأنها مع الاشياء على سواء، ولأنها ثابتة في الأزل، فيجب ثبوت معلولها في الأزل، وفي ذلك استغناؤه عنها لوجوبه فلا يبقى إلى ثبوتها طريق،

مقتضاة كما قدمته آنفاً؟

والجواب: أن القدم قد صار معناه متضمناً لمعنى الصفة لا ثبوت الوجود للموجود فيما لم يزل.

وأما الجواب عن الثاني فبأن نقول: أما على مذهب أبي علي فلا كلام لأنه يقول: القدم صفة من صفات الذات، وأما على مذهب أبي هاشم ومن تبعه فهو وإن لم تكن صفة ذاتية فهو مقتضى عنها وموجب عما يرجع إلى الذات، والمقصود هو إبطال أن تكون لأمر خارج عنها.

قوله: (**أن يتقدم على فعله**). كان الأولى أن يقال يتقدم على ما يؤثر فيه، لأن القدم لا يوصف بأنه فعل ولو قدر أنه بالفاعل.

قوله: (**إلا إذا كان قادراً على تلك الذات**). يعني وذات القديم غير مقدورة، لأن المقدور المعدوم الذي يصح وجوده ولو كان له حالة عدم لم يكن قديماً.

قوله: (**وفي ذلك استغناؤه عنها لوجوبه**). فلا يبقى إلى إثباتها طريق، الوجه في استغنائه عنها أن حاجة المعلول إلى العلة لا يكون إلا مع جوازه، فثبوته بعد أن لم يثبت والحال واحدة والشرط واحد، وإذا حصلت الصفة في الأزل فقد خرجت عن الحصول مع الجواز، لأن ما

---

(١) ـ في الأصل: المعدوم، وكتبناها العدم بين قوسين.

ولا يجوز أن يكون قديماً لعله قديمة لأن الكلام في قدمها كالكلام في قدمه، ولأنه ليس أحدهما بأن يوجب للآخر أولى من العكس لاستوائهما في القدم ولأنها ثابتة في الأزل، وفي ذلك وجوب معلولها واستغناؤه عنها، وزوال الطريق إليها /٥٧/ ولا يجوز أن يكون قديماً لعلة محدثة؛ لأن كونه قديماً سابق عليها فيستغني عنها بقي أن يكون قديماً للذاته، وأما أن خروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز فلأن بصفته الذاتية تكون ذاتاً، ويدخل في صحة كونه معلوماً، وخروجه عن كونه ذاتاً محل، ولأنها ثابتة لا لأمر يخصصها بحل دون حل، ولأن صفة الذات كمعلول العلة، فكما لا يزايلها معلولها كذلك لا تزايل الذات صفتها،

يثبت في الأزل فهو واجب الثبوت، وكذلك فلا يدل عليها لأنها لا تدل إلا مع حصولها على سبيل الجواز والحال واحدة والشرط واحد، ومع عدم دلالتها عليها لا يبقى إلى ثبوتها طريق.

قوله: (**وفي ذلك وجوب معلولها**). يعني في الأزل ومع وجوبه في الأزل يثبت استغناؤه عنها كما تقدم في العلة المعدومة.

قوله: (**ولأنها ثابتة لا لأمر يخصصها بحل دون حل**).

قد قيل: إن هذا أقوى الأدلة على أن الذات لا يجوز خروجها عن صفتها الذاتية، وتلخيصه: أن الصفة الذاتية ثابتة لا لأمر، وما ثبت لا لأمر لا يصح اختصاص حصوله بوقت دون وقت، إذ التخصيص من غير مخصص محال فيجب ثبوته واستمراره في سائر الأوقات.

قيل: ومالم يرجع إلى هذا الدليل فللقدح مجال فيه.

قوله: (**فكما لا يزايلها معلولها كذلك لا تزايل الذات صفتها**). قالوا: والقياس في معلول العلة وصفة الذات يكون بطريقة الأولى، فيقال: إذا كان معلول العلة الذي هو صفة جائزة موجبة لا يزول ما دامت الذات التي هي علة فيه فأولى بذلك الصفة الواجبة غير المُوجَبة، والجامع بينهما ما ذكره من عدم افتقارهما إلى غير الذات والعلة، وافتقار الصفة الذاتية إلى

والجامع عدم افتقارهما إلى غيرهما، وتحقيق هذه الجملة أنه لو خرج عن صفة ذاته لم يخلو إما أن يخرج منها إلى غيرها أم، لا باطل أن يخرج عنها لا إلى غيرها، لأن في ذلك خروجه عن صحة كونه معلوماً، وباطل أن يخرج عنها إلى صفة ذاتية أخرى؛ لأن تلك الصفة التي خرج إليها إما أن يختص به بعد خروجه عن هذه فيؤدي إلى اجتماع صفتين ذاتيتين، وإما أن يختص به بعد خروجه عن هذه فيؤدي إلى تجدد الصفة الذاتية وحصولها بعد إن لم تكن،

الذات من حيث أن الصفة لا يجوز أن تثبت إلا لذات ولا يجوز استقلالها بنفسها لا كحاجة المعلول إلى العلة.

قوله: (**وتحقيق هذه الجملة**). أي القول بأن القديم لا يجوز خروجه عن القدم الذي هو صفة ذاتية، أو أن الذات على سبيل الجملة لا تخرج عن صفة ذاتها.

قوله: (**لأن في ذلك خروجه عن صحة كونه معلوماً**). الوجه في ذلك أن صحة كون الشيء معلوماً من أحكام الصفة الذاتية، فإذا زال ما يوجبه زال إلا أن من التزم خروج الذات عن صفتها الذاتية فهو يلتزم خروجها عن صحة كونها معلومة، وإن كان خروجها عن صحة كونها معلومة أوضح في البطلان لأن في ذلك خروجاً عن حقيقة الذات.

قوله: (**فيؤدي إلى اجتماع صفتين ذاتيتين**). يعني إذا قيل: إن هذه الصفة التي خرج إليها يستحقها قبل خروجه عن تلك، أو يستحقها على حد استحقاق تلك، وفي حال استحقاقها ولكن يقال: وما المانع من ذلك؟

والجواب: أن تلك الصفة الثابتة إن كانت مماثلة لتلك الصفة الأخرى التي فرضنا الكلام في خروجه عنها لزم أن يكون مماثلاً لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لماثله، وإن كانت مخالفة لها لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لخالفه وكون الشيء مماثلاً لنفسه أو مخالفاً لها محال، وسيأتي تحقيق ذلك في مسألة الصفة الأخص.

وذلك يبطل كونها ذاتية. إذا ثبت هذا أمكنك استخراج دليل آخر على حدوث الأعراض فنقول: لو كانت قديمة لتماثلت لاشتراكها في صفة ذاتية، وهي القدم، ومتى اختلفت فإنما تختلف لصفة أخرى ذاتية، وذلك يقتضي كونها متماثلة مختلفة، فيلزم إذا طرأ عليها الضد أن ينفيها من حيث هي متماثلة، ولا ينفيها من حيث هي مختلفة، فتكون موجودة معدومة.

قوله: (**وذلك يبطل كونها ذاتية**). يعني تجددها، وذلك لأن تجدد الصفة الذاتية لا يجوز، لأن الصفة الذاتية لو تجددت لكانت إما أن تتجدد لأمر أو لا لأمر، وباطل أن يكون تجددها لا لأمر، لأنها لو تجددت لا لأمر لم يكن بأن تتجدد أولى من ألاَّ تتجدد، ولا بأن تتجدد في وقت أولى من غيره، وباطل أن يكون تجددها لأمر، لأنه إما أن تكون الذات أو غيرها، باطل أن يكون تجددها للذات، لأنها لا تدخل في كونها ذاتاً إلا لأجل اختصاصها بهذه الصفة، وباطل أن يكون لأمر خارج لأن ذلك يبطل كونها ذاتية، إذ معنى كونها ذاتية أنها لم تحتج في ثبوتها إلى أمر خارج عن الذات.

قوله: (**إذا ثبت هذا**). يعني أن القدم صفة ذاتية، وكذلك إذا كان صفة مقتضاة كاشفة لمجردها عن الذاتية فإنه لا فرق.

قوله: (**فيلزم إذا طرأ عليها الضد**). يعني وقدرنا أن لها ضداً فإنه وإن لم يثبت ذلك فإن التقدير ههنا يقوم مقام التحقيق.

قوله: (**أن ينفيها من حيث هي متماثلة ولا ينفيها من حيث هي مختلفة**).

قد تقدم أن الضد لا ينفي المختلفين، وأما لزوم نفيها من حيث هي متماثلة فلعلمنا بأن السواد إذا طرأ على محل فيه أجزاء كثيرة من البياض فإنه ينفيها لما كانت متماثلة.

إذا ثبت هذا فمعنى منافاته لها أن يخرجها من الوجود إلى العدم، ومعنى عدم منافاته لها ألا يؤثر في وجودها فلا يزيله، فكان يلزم ما ذكره من كونها معدومة موجودة دفعة واحدة، وكون الشيء موجوداً معدوماً في حالة واحدة محال.

....

تنبيه:

إذا تقرر لك بما تقدم من الأدلة أن الأكوان بل الأعراض لأن الطريقة في الكل واحدة غير قديمة وجب أن تكون محدثة، لأنها قسمة دائرة بين نفي وإثبات، فلا يجوز دخول متوسط بينها.

وبيانه أنك تقول: الأعراض إما أن يكون لوجودها أول أو لا، إن لم يكن لوجودها أول فهي القديمة، وإن كان لوجودها أول فهي المحدثة، وهذه قسمة صحيحة، ويلحق بها في الصحة قسمة الأقل والأكثر والمساوي نحو أن نقول: هذا العدد لا يخلو إما أن يكون أقل من هذا العدد أو أكثر منه أو مساوياً له، وكذلك قولك: هذه الذات إما أن تكون موجودة قبل هذه أو بعدها أو معها، فأما القسمة الدائرة بين إثباتين كقولك: زيد إما في الدار أو في المسجد، فهي غير صحيحة لجواز أن يكون في السوق وغيره، فإنه يمكن دخول متوسط، وكذلك القسمة الدائرة بين نفيين كقولك: زيد إما ألا يكون في الدار وإما ألا يكون في المسجد، فإنه يجوز دخول متوسط.

تنبيه آخر:

ما تقدم من حكاية قول المطرفية يدل على بطلانه وجوه:

أحدها: أنهم إذا سلموا حصولها بعد أن لم تكن فذلك معنى كونها محدثة، فقولهم ليست بمحدثة مناقضة، وكذلك وصفهم لها بأنها حادثة غير محدثة لأن معناهما واحد.

وثانيها: أنهم إذا بنوه على أنها صفات وليست بذوات على ما حكاه عنهم بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] فذلك أصل قد تقرر بطلانه في الدعوى الأولى.

وثالثها: أنهم بنوا على ما لا يعقل من القول بالفطرة، وهو القول بالطبع.

فصل/وأما الدعوى الثالثة

وهي: أن الأجسام لم تخل من الأعراض المحدثة، ونريد الأكوان فقط؛ لأن ما عداها ضربان، ضرب غير باق، فيجوز خلو الجسم عنه بكل حال، وضرب باق فيجوز خلو الجسم عنه قبل وجوده،

(**فصل: وأما الدعوى الثالثة وهي: أن الجسم لم يخل من الأعراض المحدثة**).

قوله: (**ضرب غير باق فيجوز خلو الجسم عنه بكل حال**). يعني قبل وجوده فيه وبعد وجوده، وقد ذهب من خالف في الدعوى الثانية إلى أنه لا يجوز خلو الجسم عن الأعراض كلها بل هي موجودة فيه، فما ظهر أوجب وما كمن لم يوجب، وذهب أبو علي وأبو القاسم والأشعرية إلى أنه لا يخلو الجوهر مما يحتمله أو من ضده، فإن لم يكن له ضد لم يخل منه أصلاً، وأما من خالف في هذه الدعوى فقد ذهبوا إلى جواز خلو الجسم عن جميع الأعراض، وأراد الذي لا يبقى كالاعتماد والصوت والألم ونحوها، فأما كلام أهل الكمون والظهور فقد تقدم بطلانه وهو بناء على قدمها، وأما قول أبي علي ومن تابعه فهو أيضاً واضح البطلان فإنا نعلم خلو كثير من المحال عن الصوت مع أن مذهبهم يقتضي ألا يخلو المحل عنه وقتاً واحداً، وكذلك نعلم خلو المحال عن كثير من المتضادات.

قوله: (**وضرب باق فيجوز خلو الجسم عنه**).. إلى آخره.

مثاله: اللون فإنه يجوز ألا يوجد الله تعالى في الجسم الذي خلقه لوناً، فقد جاز خلو ذلك الجسم عن اللون مطلقاً، وإذا أوجد فيه سواداً مثلاً لم يخل ذلك الجسم عن جنس من أجناس اللون وإن جاز خلوه من السواد، وذلك لأن اللون الذي وجد فيه باق، والباقي لا ينتفي إلاَّ بضد أو ما يجري مجراه على ما تقدم، وضده من نوعه، فإن الذي ينفي السواد إما بياض أو حمرة أو نحوهما، وهما وغيرهما مما ينفيه من جنس اللون.

فإن وجد لم يجز خلوه عنه لا لأمر يرجع إلى الجسم بل لأنه باقٍ، والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه، وذلك الضد من نوعه[1]، وإنما الذي لا يخلو عنه الجسم هو الكون، ثم إذا حققنا فالذي لا يخلو عنه الجسم هو الكون المطلق الحاصل حال حدوثه وما عداه فقد تقدَّم الجسم عليه، وإن أمكن الاستدلال به على حدوث الجسم

فإن قيل: هلا خلا عن الباقي بعد وجوده فيه وعن جنسه بأن ينتفي بما يجري مجرى الضد فقد أجزتم انتفاء الباقي بذلك.

قلنا: أما الباقيات الَّتِي لا توجد في الآحاد كالتأليف والحياة والقدرة فمسلم انتفاؤها بما يجري مجرى الضد، وخروج الجسم عنها لا إلى ما هو من جنسها، فإنه لا ضد لها لا من جنسها ولا من غير جنسها، وأما الَّتِي توجد في الآحاد ولا تحتاج إلى أكثر من جزء في وجودها كاللون والطعم ونحوهما، فليس الذي يجري مجرى الضد لها إلاَّ الفناء لنفيه ما يحتاج إليه من المحال، وهو لا ينفيها إلاَّ مع نفيه الجسم، وكلامنا هو في حال بقاء الجسم فقد ثبت أنَّه لا يخلو عنها بعد وجودها فيه.

إذا عرفت هذا فالأولى أن يقال: الأعراض تنقسم إلى ثلاثة أقسام، قسم يجوز خلو الجسم عنه مطلقاً وهو ما لا يبقى أو يبقى ولا ضد له قبل وجوده، وقسم لا يجوز خلوه عنه مطلقاً وهو الأكوان، وقسم يجوز خلوه عنه قبل وجوده فيه ولا يجوز بعد وجوده فيه أن يخلو عنه إلاَّ إلى جنسه، وهو ما يبقى ولا ينتفي إلاَّ بضد كالألوان.

قوله: (**لا لأمر يرجع إلى الجسم**).

يعني فلا يكون كاستحالة خلوه عن الأكوان، فإنه لأمر يرجع إليه وهو كونه مضمناً بالكون.

قوله: (**وإن أمكن الاستدلال به على حدوث الجسم**). الضمير في (به) عائد إلى ما عدا الكون المطلق من الأكوان، وذلك هو الكون الواقع في الوقت الثاني، وهو إما حركة بأن

---

(١) ـ أي من الباقيات. اهـ منه.

لأن الجسم لم يسبقه إلا بوقت واحد، وقد خالف فيه فرقة من الفلاسفة زعموا أن هيـولاه قديمة كانت خالية عن العرض حتى حلتها الصورة، ويريدون بالهيولاء أصل الشيء المتنزل منه منزلة الطين من اللبن، وبالصورة ما يحصل من التركيب المتنزل منزلة التربيع عنه.

لنا: أن الجسم لا يحصل إلا في محاذاة بالضرورة في ما نشاهده ويجامع التحيز في ما غاب عنا، ولسنا نعني بالكون أكثر من حصوله في الجهة، لكن التسمية تغير عليه فيسمى سكوناً إن لبث به الجسم أكثر من وقت واحد/٥٩/، وحركه إذا انتقل به[1] واجتماعـاً إذا وجـد مـع الجوهر غيره، وكان بالقرب منه، وافتراقاً إذا كان ذلك الغير بالبعد منه، ويسمى مطلقاً، وهو ضربان:

ينتقل الجوهر في الوقت الثاني من وجوده، أو سكون بأن يبقى في تلك الجهة، وهو نفس الكون المطلق إلاَّ أنَّه في الوقت الثاني يسمى سكوناً.

قوله: (**لأنه لم يسبقه إلاَّ بوقت واحد**). يعني فلو كان الجسم قديماً لوجب أن يتقدم على هذا الكون المحدث الحاصل في ثاني حال وجوده بها لو كانت هناك أوقات لكانت بلا نهاية، ولأنه إذا لم يسبقه إلاَّ بوقت فقد صار يمكن الإشارة إلى وقت وجد فيه وحدث وذلك يبطل قدمه.

قوله: (**لأن الجسم لا يحصل إلاَّ في محاذاة**).

اعلم أن الجهة والمحاذاة والحيز في اصطلاح المتكلمين بمعنى واحد، والمرجع بها إلى الفراغ.

قوله: (**ويجامع التحيز فيما غاب عنا**).

يعني فنقول: إنَّما وجب حصول هذا الجسم الحاضر في جهة لتحيزه، والتحيز ثابت فيما غاب عنا فيجب حصوله في الجهة، وإبطال أن يكون لغير التحيز من الأقسام على نحو ما مضى في نظائره.

---

(١). في نسخة: عنه.

مطلق بالنسبة إلى الحركة والسكون، وهو حاصل حال الحدوث، فإنَّه من جنسهما، وليس يسمى حركة ولا سكوناً، وسواء وجد اجتماع أو افتراق أم لا، ومطلق بالنسبة إلى الاجتماع والافتراق، وهو الحاصل في الجوهر الفرد إذا لم يوجد غيره، فإنَّه يكون من جنس الاجتماع والافتراق، ولا يسمى اجتماعاً ولا افتراقاً، وسواء حصل حال الحدوث أو حال البقاء فإنَّه مطلق حتى يوجد جوهر آخر، وحينئذ يسمى اجتماعاً إن وجد ذلك الآخر بالقرب، وافتراقاً إن وجد بالبعد، دليل: لو جاز خلوه عن الأكوان في ما مضى من الزمان لجاز الآن؛ لأنه لم يتغير عليه إلاَّ مرور الزمان،

قوله: (**وسواء حصل حال الحدوث أو حال البقاء**).

يعني الكون المطلق بالنسبة إلى الاجتماع والافتراق فإنه مطلق مهما لم يوجد غير ذلك الجوهر، فإذا قدرنا أن الله تعالى خلق جوهراً واحداً فقط وبقي ذلك الجوهر أوقاتاً لا شيء معه من الجواهر فإن الذي يوجد فيه من الأكوان، وسواء تنقل في الجهات أو بقي في جهة واحدة مطلق بالنسبة إلى الاجتماع والافتراق، بمعنى أنَّه لايسمى اجتماعاً ولا افتراقاً حتَّى يوجد غيره، فإن ضامّه ذلك الغير فالكون الذي فيه حينئذ اجتماع، وإن باينه فافتراق، بخلاف المطلق بالنسبة إلى الحركة والسكون فإنه لا يسمى مطلقاً إلاَّ حال الحدوث، وفي الوقت الثاني إن بقي في جهته تلك فسكون وإن انتقل عنها فحركة.

قوله: (**لو جاز خلوه عن الأكوان فيما مضى من الزمان لجاز الآن**).

اعلم أنَّه يحتاج إلى أن يزاد بعد ذلك بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو لئلا يرد أن يقال: أليس الجسم ذو اللون يجوز عندك خلوه عن اللون فيما مضى، ولا يجوز خلوه عنه الآن، ومع تلك الزيادة يسقط الاعتراض فإن اللون وإن لم يجز خلو الجسم عنه الآن فهو يجوز بأن يبقى على ما كان عليه من الخلوّ، فكان يلزم جواز وجود جسم لا كون فيه بأن يبقى على ما كان عليه من الخلوّ عن الكون، ومعلوم خلافه.

قوله: (**لم يتغير عليه إلاَّ مرور الزمان**).

وذلك لا يؤثر في ما يجب للجسم أو يجوز أو يستحيل، وجواز خلوه عنها الآن مستحيل، فإن العقلاء يكذبون من أخبر بوجود جسم ليس بمتحرك ولا ساكن، أو جسمين لا مجتمعين ولا مفترقين.

يقال: لِمَ لم يقل: والمكان، كما هو مذكور في بعض كتب هذا الفن.

والجواب: أن مرور الزمان عليه متيقن وأما اختلاف المكان فإنه غير متيقن، وإذا قال لم يتغير عليه إلاَّ مرور الزمان والمكان فقد قطع باختلاف المكان عليه، ثُمَّ إن عدم تأثير المكان في تغير أحوال الجسم أظهر من عدم تأثير الزمان، ولهذا وقع الخلاف في الزمان دون المكان.

واعلم أن هذا الدليل لا يتم إلاَّ مع العلم بأن الجسم لا يوجد إلاَّ متحيزاً، وأن تحيزه غير متجدد كما ذكره المصنف، وأما مع تقدير وجوده غير متحيز كما ذهب إليه المخالف وبنى كلامه عليه، فله أن يقول بل تغير عليه غير الزمان، وهو التحيز فإنه قد كان غير متحيز فلم يصح حلول الأكوان فيه، وبعد تحيزه حلته كما هو مذهبهم لكن سيأتي بطلان وجود الجسم غير متحيز.

قوله: (**فيما يجب للجسم أو يجوز أو يستحيل**).

مثال ما يجب له الكون في جهة، فإنه لما كان لا يوجد إلاَّ متحيزاً ولا يكون متحيزاً إلاَّ وهو كائن في جهة، ولا يكون كائناً في جهة إلاَّ بكون كان واجباً له في كل وقت.

ومثال ما يجوز عليه، هو التنقل فإنه يجوز عليه في كل وقت أن ينتقل من الجهة الَّتِي هو فيها، إذ ليس كونه فيها لما هو عليه في ذاته ولا يجب انتقاله إلى غيرها، إذ ليس لأمر يرجع إلى ذاته.

ومثال ما يستحيل عليه، كونه كائناً في جهتين في وقت واحد، فهذه الأمثلة المذكورة لا تتغير وجوبها ولا استحالتها بمرور الأزمنة ولا اختلاف الأمكنة.

فإن قيل: لِمَ لم يقل المصنف مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعاً إلى الذات على ما ذكره غيره، ويحترزون بذلك عما يكون وجوبه أو جوازه أو استحالته مما لا يرجع إلى الذات

دليل: قال أبو الهذيل لبعض أهل الهيولاء: إذا كانت الأجسام خالية من قبل عن الأعراض فأي الأعراض سبق إليها، هل الحركة، فكيف يتحرك ما لم يكن ساكناً أو السكون، فكيف يسكن ما لم يكن متحركاً، (فكيف يتحرك ما لم يكن ساكناً، أو السكون فكيف يسكن ما لم يكن متحركاً)[1]، فقال له: فأيها السابق إليه عندكم، قال: الكون المطلق، وهو إنما يتأتى مع الإقرار بالحدوث.

كوجوب كوننا مدركين عند كوننا أحياء، وجواز كوننا عالمين عند ذلك، واستحالة كوننا عالمين وجاهلين دفعة واحدة، فإن لمرور الأوقات واختلاف المكان أثراً فيه لما لم يكن وجوبه وجوازه واستحالته للذات بل لكونه حياً، فلولا كونه حياً مع الشرائط لم يجب كونه مدركاً، ولولا كونه حياً لم يجز كونه عالماً، ولا تثبت استحالة كونه عالماً جاهلاً في وقت واحد إلاَّ للحي لا لغيره.

قلنا: ترك ذلك لوجهين، أحدهما: أن كونه كائناً وجواز تنقله واستحالة كونه في جهتين ليس براجع إلى الذات، أما استحالة كونه في الجهتين فهي راجعة إلى استحالة اجتماع الضدين، وأما وجوب كونه كائناً فهو راجع إلى وجود الكون وإن كان ذلك بطريقة التضمين، وأما جواز التنقل فهو وإن كان لأجل التحيز فإنه لا يطلق عليه أنَّه راجع إلى الذات وإن كان ذلك يتمشى فيه.

وثانيها: أن وجوب كونه مدركاً وجواز كونه عالماً ونحوه، واستحالة كونه عالماً جاهلاً، وإن جاز زوال هذا الوجوب والجواز والاستحالة لما لم تكن راجعة إلى الذات فلا حاجة إلى هذا الاحتراز، لأنَّه لم يؤثر في زوال ذلك الوجوب والجواز والاستحالة مرور الزمان فإنه لا تأثير له في شيء من ذلك، وإنَّما الذي أثر في زوالها زوال كونه حياً فإن بزواله تزول الأحكام المذكورة لا مرور الزمان، فعرفت حينئذ عدم الحاجة إلى هذا الاحتراز.

---

(١) ـ رمز في الأصل إلى أن هذا الكلام المقوس عليه زايد فلعله حاشية وأدخلها الناسخ في الأصل ، ولكن يقال: لأن الإمام عليه السلام شرحه عليه ولعل وجه التقويس عليه هو أن الإمام عليه السلام قال: كان الأولى أن يقول: فكيف يتحرك ما لم يكن كائناً...إلخ.

واعلم أن هذا الدليل مبني على أن التحيز ليس بمتجدد وسيتضح، وقولهم: بالهيولاء والصورة باطل؛ لأنهما غير معقولين، ولا طريق إليهما، ولأنهما إذا كانا قديمين غير متحيزين لم يكن أحدهما بأن يكون هيولاء والآخر صورة، ولا بأن يكون حالاً، والآخر محلاً أولى من العكس، لاشتراكهما في القدم، ولأنهما حاصلين في جهتين، وذلك مترتب على الكون،

قوله: (**فكيف يحترك مالم يكن ساكناً**). كان الأولى أن يقول: فكيف يحترك مالم يكن كائناً من قبل في جهة، لأن الحركة هي الانتقال من جهة إلى جهة، فإن احتراك مالم يكن ساكناً جائز، فإنه تعالى لو خلق جوهراً ثُمَّ نقله في الوقت الثاني إلى جهة ثانية فإنه قد صار محتركاً بعد أن لم يكن ساكناً، فكذلك لو نقل أحدنا جوهراً إلى جهة ثُمَّ نقله في الوقت الثاني إلى أخرى فقد صار في هذا الوقت محتركاً بعد أن لم يكن ساكناً، بل بعد أن كان محتركاً، وكذلك فقد يكون ساكناً بعد أن لم يكن محتركاً بأن يخلق تعالى جوهراً ثُمَّ يبقى في جهته تلك بأن لا ينقله فإنه يصير في الوقت الثاني ساكناً بعد أن لم يكن محتركاً ولكنه تَساهَل في العبارة.

قوله: (**واعلم أن هذا الدليل مبني على أن التحيز ليس بمتجدد وسيتضح**).

إنَّما كان مبنياً على ذلك لأنه لو ثبت وجوده غير متحيز لكان للخصم أن يقول: قد كان الجسم فيما لم يزل غير متحيز ثُمَّ لما تحيز وجد فيه الكون، وذلك الكون الذي وجد فيه أول أوقات تحيزه عندي هو الكون المطلق الذي يوجد فيه عند حدوثه عندكم، فلو ثبت أنه كان غير متحيز ثبت له ذلك ولا كلام فيه، لكن قد تقرر أن الجسم لا يوجد إلاَّ متحيزاً لأن مع وجوده يكون قد حصل مقتضى التحيز وهي الجوهرية، وشرط اقتضائها له وهو الوجود فلا بد من حصوله وسيأتي إيضاحه في فصل الصفات، وبالجملة فهذه الدعوى مبنية على أن الأجسام لا توجد غير متحيزة، وإلاَّ فلو سلمنا لهم أنَّها توجد غير متحيزة لسلمنا لهم انفكاكها من الأكوان، ولو سلموا أنَّها لا توجد غير متحيزة لسلموا أنَّها لا تنفك عنها ولم يجدوا بداً من تسليم ذلك فيعود الخلاف إلى الأصل.

قوله: (**ولأنهما حاصلان في جهتين**).

ولأنهما إما أن يكون بينهما بون فهو الافتراق، أو لا يكون فهو الاجتماع، ولأن من أصولهم أن الجزء يتجزأ فلا يستقيم قولهم جوهران بسيطان؛ لأنهم يريدون بالبسيط الفرد، ومع تجزي الجزء لا يصح الافراد، ولا يكون بد من اجتماع فيه.

يقال: أما مع عدم القول بتحيزهما فالخصم لا يسلم ذلك؟

والجواب بأحد وجهين، إما أن يكون المصنف عرف من مذهبهم أنهما في جهتين قبل تحيزهما فألزمهم على ذلك ملازمة الكون لهما، إذ لا يكون الشيء في جهة على وجه الاستقلال إلاَّ إذا كان كائناً فيها، ولا يكون كائناً فيها إلاَّ بكون، وإما أن يكون مؤاخذاً لهم بتسميتهما جسمين وإن لم يكونا عندهم متحيزين لأن الجسم لا يكون إلاَّ في جهة والجهة من خواصه.

قوله: (**ولأن من أصولهم أن الجزء يتجزأ**).

اعلم أن مذهب الفلاسفة والنظام أن الجزء يتجزأ، بمعنى أنَّه لا يُنتهى إلى حالة إلاَّ ويصح تجزئته فيها إلى ما لا يتناهى، وإن كان من أصحابنا من ظن ببعض الفلاسفة أنهم لا يقولون بتجزئه تخريجاً من مقالات لهم دون أن يصرحوا بذلك، والمصرحون بتجزئه منهم من قال: يتجزأ بالفعل بمعنى أنَّه في ذاته غير متناهي العدد، ومنهم من قال: يتجزأ بالقوة بمعنى أنَّه وإن كان شيئاً واحداً فإنه يصح في الفاعل أن يجعله أشياء كثيرة.

قال الشيخ ابن متويه: ويبعد في قائل هذا القول ألا يكون معتقداً فيه أن أجزاءه بلا نهاية فيصير قوله والقول الأول سواء، ووجه ما قاله رَحِمَهُ اللَّهُ أنهم إذا أجازوا في الفاعل أن يجعله أشياء كثيرة فإنه لا يصح ذلك إلاَّ إذا كان الجزء كذلك في ذاته، ومما يبطل به أصحابنا كلام أهل الهيولى والصورة أن الحلول كيفية في الوجود وكيفية الوجود تلازمه كما أن كيفية كل صفة تلازمها، فكيف يثبت وجودهما في الأزل عندهم ويتأخر الحلول عنه، ثُمَّ إن حلول إحداهما في الأخرى إما أن يكون على سبيل الوجوب فيلزم ملازمته للوجود، لأنه إما أن يكون للذات أو لصفتها، ومع كونه كذلك ليس الصورة بأن يحل الهيولى أولى من العكس لاشتراكهما في الذاتية والمقتضاة واستوائهما فيهما، أو على سبيل الجواز فهو إما لفاعل وهو

فصل/وأما الدعوى الرابعة

وهي أنما لم يخل من الحدث ولم يتقدمه فهو محدث مثله، فالخلاف فيها من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: ذهب أبو الحسين إلى أن الرابعة هي الثالثة، وليست غيراً لها. قال: لأن العلم بأنه لم يسبق المحدث، هو العلم بأن لوجوده أول، وذلك هو معنى الحدوث، وليست الأدلة تنصب لأجل التسمية، فيستدل في الرابعة على أن الجسم يسمى محدثاً، قال: ومثله الاستدلال بأن لأحد التؤمين /٦٠/ عشر سنين على أن للآخر كذلك، والاستدلال على أن هذا الكتب بسم بأنه - باء وسين وميم - والاستدلال على أن الإنسان حيوان، بأنه جسم حساس منتصب، وعلى أن هذا المكان سوق بأنه مكان مؤهل لاجتماع الناس للبيع والشراء، كل هذه الاستدلالات بالشيء على نفسه، وهذا قوي كما ترى.

الجهة الثانية: قال أبورشيد: العلم بالرابعة ضروري مطلقاً، فلا يعد دعوى.

باطل إذ لا تأثير له في الحلول، ويلزم منه أن يكون قادراً على ذاتيهما إذ لا يقدر على حكم لِذات من دون معنى إلاَّ من قدر عليها، فيلزم كون وجود الصورة بالفاعل وهي قديمة عندهم، أو لعلة وهي إما معدومة فلا تختص، أو موجوده فلا اختصاص لها بالصورة، فيوجب حلولها دون الهيولى إذ لا تختص بها إلاَّ إذا حلتها، ولا تحلها إلاَّ مع تحيزها، ولا يتحيز إلاَّ بعد أن تحل الهيولى فتؤدي إلى التوقف، ثُمَّ إنَّها مع الصورة والهيولى على سواء فلم تكن بأن يوجب حلول أحديهما في الأخرى أولى من العكس.

(**فصل: وأما الدعوى الرابعة: وهي أن مالم يخل من الحدث فهو محدث، فالخلاف فيها من ثلاث جهات**).

قوله: (**قال أبو رشيد: العلم بالرابعة ضروري مطلقاً**). يعني سواء قيل فيها مالم يخل من حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله، أو قيل مالم يخل من المحدث فهو محدث على سبيل الجملة من غير إشارة إلى الأكوان ولا الصفات الصادرة عنها لكنها تدخل في ذلك لأن الأجسام لم تخل عنها، وقد حكي [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] قوله هذا عن أبي علي بن

وقال القاضي: إذا كانت الذات معينة والحادث معين فالعلم بحدوثها ضروري وإلا فمكتسب.

قيل: والحق أن العلم بحدوث ما لم يخل من الحدث على الجملة ضروري كالعلم بأن كل ظلم قبيح، والعبرة بالتفصيل بالمقدمات، فإن كان علمنا بحدوث الأعراض ضرورة، وأن الجسم لا يخلو منها ضرورة فالعلم بحدوثها ضروري، وإن كان الأولان اكتسابيين فالثالث اكتسابي، وهذا حسن إن ثبت أن الدعوى الرابعة غير الثالثة.

خلاد والفقيه حميد وابن الملاحمي وصاحب الإكليل.

قوله: (**وقال القاضي**)....إلى آخره.

اعلم أن تلخيص مذهب القاضي وتلامذته أنه إذا كانت صورة هذه الدعوى أن مالم يخل من حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث مثله فهي ضرورية.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: وينبغي أن تكون وفاقية، وفي (المحيط) ما يقضي بأنها استدلالية في هذه الصورة إلاَّ إذا علم ثبوت ذلك المعين وحدوثه وعدم الخلو منه ضرورة فهي حينئذ ضرورية كما أشار إليه المصنف آخرا في هذه الجهة.

قال القاضي وتلامذته: وإن كانت الصورة أن الجسم إذا لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وجب أن يكون محدثاً فهي استدلالية، إذ لو كانت ضرورية لم يخالف فيها ابن الرونـدي ومن تابعه.

وأجيب: بأن ابن الراوندي ومن معه لا بد أن يعتقدوا في واحد منها أنَّه قديم وإلاَّ لم يتصور خلافهم، وههنا صورة أخرى لهذه الدعوى وهو أن يقال: الأجسام لم تخل من هذه الأكوان ولم تتقدمها فيجب أن تكون محدثة.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: فهذه تكون استدلالية اتفاقاً لتوقفها على ثبوت الأكوان وحدوثها، وأن الجسم لم يخل منها وكلها استدلالية، وما توقف على الاستدلالي فهو مثله وقد أشار إليه المصنف أيضاً.

الجهة الثالثة: زعم ابن الراوندي والفلاسفة أن الجسم قديم، ولم يخل من الأعراض المحدثة لكنها تحدث فيه حادثاً قبل حادث، إلى ما لا أول له. ويبطله أن الجسم إذا لم يخل من المحدثات فقد صار وجوده معها أو بعدها، وصار لوجوده أول كما أن لوجودها أول، ولسنا نعني بحدوثه أكثر من ذلك.

قوله: (**زعم ابن الرونلي وبعض الفلاسفة**).. إلى آخره.

تحقيق مقالتهم أن قالوا: إن الأجسام لم تخل من حادث وقبل الحادث حادث إمَّا لا أول له، والجسم وإن قارن جملة هذه الحوادث فلا أول لها فكذلك لا أول له فكان قديماً.

تنبيه:

اعلم أن الفلاسفة لما نفوا الصانع المختار وقالوا بقدم العالم، وكان هذا الدليل المبني على هذه الدعاوى أبلغ أدلة أهل الإسلام على حدوث العالم وثبوت الصانع المختار جعلت الفلاسفة تحتال لإبطاله بكل حيلة وتدخل له من كل مدخل، وافترقوا للخلاف في هذه الدعاوى الأربع وتقسموه، لأنه متى ثبت إفساد أحدها بطل الدليل لانبنائه على كل واحدة منها فخالف بعضهم في الأولى، واستضعف بعض خلافهم فخالفوا في الثانية، واستضعف بعض آخر منهم خلاف الفرقتين الأولتين فخالفوا في الثالثة، واستضعف بعض خلاف الجميع فخالفوا في الرابعة، خديعة منهم وإلحاداً في الدين، ويأبى الله إلاَّ أن يتم نوره ولو كره المشركون، وما أجدرهم بقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف:١٠٣،١٠٤].

قوله: (**فقد صار وجوده معها أو بعدها**).

يقال: أخللت بقسم ثالث وهو أن يكون وجوده قبلها.

والجواب: لا إخلال مع بنائه على أن الجسم لم يخل من المحدثات ولو كان وجوده قبلها لكان خالياً عنها، وكلامه مبني على عدم الخلو الثابت بالدلالة.

وقولهم: بحوادث لا أول لها ظاهر الفساد؛ لأنه إذا كان كل واحد من هذه الحوادث له فاعل، وحق الفاعل أن يتقدم على فعله، كان في ذلك تقدمه على جميعها، فلا يستقيم حصول شيء منها في ما أول له لتقدم غيرها عليها.

وبعد: فحق القديم أن يتقدم على كل محدث تقدماً لا أول له، فلو كان الجسم قديماً لكان سابقاً على جميع الأعراض، فيكون قد خلا عنها حالة السبق، وقد بينا أنه لا يخلو عنها.

وبعد: فهذه الحوادث قد حصرها الوجود، وفي ذلك تناهيها من حيث يجوز حصول زيادة فيها، ولا بد أن يكون مع تلك الزيادة أكثر منها بغير زيادة، وما كان غيره أكثر منه فهو متناه.

وقولهم: آحادها محدثة وجملتها قديمة ظاهر التناقض؛ لأن الحدوث ثبت لآحادها من غير شرط، فيجب ثبوته لجملتها.

قوله: (**لأنه إذا كان كل واحد من هذه الحوادث له فاعل**). يعني لما تقرر من أن الحادث لا بد له من محدث على ما سيأتي.

قوله: (**وبعد فهذه الحوادث قد حصرها الوجود**).... إلى آخره.

تلخيصه أن يقال: إن مع دخول هذه الحوادث في الوجود لا بد أن يكون قد حصرها، ومع حصره لها لا تكون غير متناهية، فإنه لا يصح أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له، إذ ما دخل فيه جاز دخول الزيادة والنقص فيه، وما كان كذلك فهو متناه، لأنَّه يكون مع تلك الزيادة أكثر منه مع عدمها، ولا كلام في تناهي ما يكون أكثر مع تقدير زيادة عليه، فإن ما لا يتناهى لا يكون غيره أكثر منه، فلا يكون هو مع تقدير أكثر منه من دون ذلك التقدير، ولا يمكنهم المنع من جواز دخول الزيادة في هذه الحوادث بل هم يحكمون بتزايدها في كل وقت.

قوله: (**ظاهر التناقض**). ظهور تناقضه في المعنى وفي اللفظ، أما من جهة المعنى فلأنهم وصفوا كل ذات من الأكوان بأنها محدثة ثُمَّ قالوا لا أول لها، وهذا هو معنى القديم، وأما من جهة اللفظ فلقولهم آحادها محدثة وجملتها قديمة، وجملتها مجموع آحادها، هكذا ذكر بعض المتأخرين [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام].

فهو كثبوت السواد لكل واحد من الزنج لا كثبوت جواز الخطأ على كل واحد من الأمة، شبهتهم أنه قد جاز حوادث لا آخر لها، فليجز حوادث لا أول لها.

والجواب: أن كونه لا آخر لها لا يخرجها عن كونها محدثة، وكونها لا أول لها يخرجها عن ذلك. على أن /٦١/ أبا الهذيل قد كان التزم امتناع حوادث لا آخر لها، وقال: تتناهى حركات أهل الجنة ثم رجع عن ذلك.

قوله: (**لأن الحدوث ثبت لآحادها من غير شرط..**) إلى آخره، تلخيص هذا الوجه أن يقال: الحكم باعتبار الآحاد والجملة على أربعة أضرب:

أحدها: ما يثبت للآحاد من غير شرط، فيجب ثبوته للجملة كثبوت السواد للزنج، فإنه ثبت لكل واحد منهم من غير شرط مفقود في جملتهم فيجب ثبوته لجملتهم، وهذا وِزَان مسألتنا، فإن الحدوث لكل واحد من الأكوان لم يثبت بشرط لم يوجد في جملة الأكوان فلا يصح أن يحكم به على الآحاد دون الجملة.

وثانيها: ما يثبت للآحاد مشروطاً بشرط لم يثبت في الجملة كثبوت جواز الخطأ على كل واحد من الأمة، فإنه ثبت لهم بشرط عدم الاتفاق ولم يوجد في جملتهم.

وثالثها: ما ثبت للجملة من غير شرط كسواد جملة الزنج، فإنه يثبت لآحادهم لعدم اشتراط ثبوته للجملة بشرط مفقود في الآحاد.

ورابعها: ما يثبت للجملة بشرط مفقود في الآحاد كالعصمة للأمة، فإنها تثبت لهم بشرط الاجتماع وهو مفقود في آحادهم.

قوله: (**على أن أبا الهذيل قد كان التزم**)... إلى آخره.

رُوِيَ هذا المذهب عن النظام ويحيى بن بشر[1] وهو القول بتناهي حركات أهل الجنة وأهل النار، أيضاً قالوا: فينتهون إلى سكون دائم يلتذ به أهل الجنة ويتألم به أهل النار، وقد روي عن

---

(١) ـ هو يحيى بن بشر الأرجاني من أصحاب أبي الهذيل ومن الطبقة السابعة، روي عنه القول بتناهي الحركات، وروي أنه تاب عن ذلك ومن تلاميذه أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبير.

قالوا: إذا لم يخل الجسم من الأعراض ولم يكن عرضاً، فهلا جاز أن لا يخلو منها، ولا يكون محدثاً.

قلنا: إنه إذا لم يخل منها فقد شاركها في حقيقة الحدوث ولم يشاركها في حقيقة العرضية فلزم الأول دون الثاني، وليس العلة في كون العرض عرضاً حدوثه حتى يلزم مثله في الجسم.

قالوا: أليس لم يخل من الحوادث الآن ولا يكون حادثاً الآن، فهلا كان كذلك في ما مضى من الزمان.

قلنا: أتريدون بما مضى فيما لم يزل أو من بعد إن قلتم في ما لم يزل نقضتم سؤالكم؛ لأنه ليس في ما لم يزل شيء حادث، فيقال: لم يخلو منه الجسم وإن قلتم من بعد فلا فرج لكم في ذلك؛ لأنه ليس يلزم من جوازه قدم الجسم، على أنا نلتزم أن يكون محدثاً الآن لحصول حقيقة المحدث فيه الآن، وهو أنه موجود لوجوده أول، وليس يلزمنا أن يتجدد له الوجود الآن؛ لأنا لم ندع أن يكون حادثاً كلما حدث فيه عرض، قالوا: عندكم أن القديم يسبق المحدث بما لو كان هناك أوقات لكانت بلا نهاية، فقد جوزتم حوادث لا أول لها.

أبي الهذيل أنه رجع عن ذلك.

واعلم أن مما يجاب به عن هذه الشبهة أنا لم نرد بقولنا: حوادث أهل الآخرة لا تتناهى وجود ما لا يتناهى فذلك مما لا نجيزه، وإنَّما أردنا أن محدثيها لا يزالون يجددون منها شيئاً بعد شيء.

قوله: (**ولا يكون حادثاً الآن**). يعني لأن الحدوث يختص بأول أوقات الوجود.

قوله: (**لأنه لا يلزم من جوازه قدم الجسم**). أي من جواز أن يقارن الجسم لا فيما لم يزل حادث، ولا يكون الجسم حادثاً في تلك الحال.

قوله: (**على أنا نلتزم أن يكون محدثاً الآن لحصول حقيقة المحدث فيه**). يعني وهو أنَّه موجود لوجوده أول. وقد أجيب عن هذه الشبهة بجواب آخر فقيل: إنا لم نقتصر في دلالتنا على القول بأن الجسم لم يخل من الأعراض. بل قلنا: ولم يتقدمها، والحوادث الموجودة فيه الآن قد تقدمها فلم يلزم أن يكون حادثاً معها.

قلنا: ليس تقدير حوادث لا أول لها يقتضي جواز ثبوتها، ويخرجها عن كونها مستحيلة كما أن تقدير قديم ثان وأنه لو كان لمانع الباري جل وعز لا يقتضي صحة ذلك، والغرض بهذين التقديرين الاستدلال على أن تقدم القديم للمحدث لا أول له أن التمانع جائز بين كل قادرين وإن كان المقدر مستحيلاً، انتهى الكلام في دليل حدوث الأجسام.

تنبيه:

اعلم أنه كما يصح الاستدلال بطريقة المعاني يصح أيضاً بطريقة الأحوال سواء كانت بالفاعل كما يقوله أبو الحسين أو معنوية كما يقوله الجمهور؛ لأن الاستدلال بالمعاني إنما هو من حيث كان لثبوتها أول ولم يخل منها الجسم، وذلك حاصل في الأحوال، بل ربما أن طريقة الأحوال أولى من حيث أنها معلومة على الجملة ضرورة وأنها هي الطريق إلى المعاني، ولأن النظر في الحقيقة إنما هو في الأحوال،

قوله: (**وإن كان المقدر مستحيلاً**) . يعني في الوجهين، وهو ثبوت ثان ممانع للقديم، وتقدم القديم للمحدث بأوقات لا نهاية لها.

قوله: (**تنبيه: اعلم أنّه كما يصح الاستدلال بطريقة المعاني يصح أيضاً بطريقة الأحوال**).

يعني فيقال: الجسم لم يخل من الكائنية الحاصلة بعد أن لم تكن ولم يتقدمها، ومالم يخل من الحاصل بعد أن لم يكن ولم يتقدمه كان حاصلاً مثله بعد أن لم يكن، وإذا كان كذلك كان محدثاً، وقد منع الشيخ أبو هاشم من ذلك وقال: لا يصح العلم بحدوث الأجسام إلاّ على تقدير إثبات الأكوان. قال ابن متويه: والأقرب خلافه.

قوله: (**وأنها هي الطريق إلى المعاني**). يعني فالاستدلال بالطريق أوضح من الاستدلال بالمتطرق إليه، وفيه نظر.

قوله: (**وأن النظر في الحقيقة إنّما هو في الأحوال**)، هذا بناء على ما قدمه في باب الأدلة، لكن

وقد رجح القاضي طريقة المعاني بأنه يرد على طريقة الأحوال شبه لا يمكن حلها إلا بإثبات المعاني.

منها: أن يقول الخصم لمن ينفي المعاني: إذا جاز عندك الآن أن يحترك الجسم يمنة دون يسرة لا لأمر، فهلا جاز في الأزل أن يكون الجسم في جهة لا لأمر.

واعترضه أبو الحسين بأنا لا نقول إنه احترك يمنة دون يسرة لا لأمر بل لأمر، وهو الفاعل وليس يمكن إثبات المعاني إلا بعد إبطال كون /٦٢/ الصفة بالفاعل.

ومنها: أن الاستدلال بالأحوال ينبني على صحة خروج الموصوف منها إلى غيرها، وإنما يعلم ذلك بإثبات المعاني التي توجب للذواتها فيستحيل بقاء موجبها مع زوالها والعكس.

الذي ذكره هناك أن النظر في الحقيقة إنَّما يقع في الحدوث لكن لا يعد ذلك مرجحاً لطريقة الأحوال، فإن النظر في الحدوث إنَّما يتأتى في الذوات فأما الصفات فإنها لا توصف بالحدوث.

قوله حاكياً عن أبي الحسين: (**وليس يمكن إثبات المعاني**) ...إلى آخره. يعني فلا يقال: قد دلت الدلالة على أن ذلك الأمر الذي لأجله احترك الجسم، ليس إلاَّ المعنى، فإذا نفاه ناف كان عنده محتركاً لا لأمر، فإنه لا يمكن ذلك إلاَّ بعد إبطال أن يكون بالفاعل.

قوله حاكياً عن القاضي: (**ينبني على صحة خروج الموصوف منها إلى غيرها**). يعني فإنه لا يعرف ثبوتها بعد أن لم تكن ثابتة إلاَّ بذلك كما أنَّه لا يعرف حدوث الأكوان إلاَّ بجواز العدم عليها.

قوله: (**والعكس**). يعني ثبوت المعاني مع عدم ثبوت موجبها.

واعلم أن هذا الترجيح الآخر الذي أورده القاضي إنَّما هو ترجيح لطريقة المعاني على طريقة الأحوال إذا قيل إنَّها بالفاعل، لأنها إذا جعلت بالفاعل فما كان بالفاعل لم يستحل بقاؤه مع عدم الفاعل، ولا وجب ثبوته بثبوته، بل ما كان من الصفات بالفاعل فإنه لا يتجدد حال

ويمكن أن يعترض بأن المستدل بالأحوال يقول لو لم يصح خروج الموصوف عنها لكانت واجبة، فتكون ذاتية، ولو كانت ذاتية لاستحال خروج الجوهر عن الجهة التي هو فيها، ولوجب أن يكون في جميع الجهات؛ لأنه لا اختصاص للذاته ببعض دون بعض، ولزم في جميع الجواهر مثل ذلك، وكل ذلك باطل، ولا يحتاج في إبطاله إلى إثبات المعاني.

قال ابن الملاحمي: وما ذكره القاضي رحمه الله تعالى دور، لأنه جعل العلم باستحالة أن تكون هذه الصفة ذاتية متوقفاً على العلم بإثبات المعاني، ومعلوم أن المعاني إنما تثبت بعد بطلان كونها ذاتية.

البقاء كالوجود، وأما إذا جعلت الكائنية صفة معنوية فحكمها جواز خروج الموصوف عنها إلى غيرها ويستقيم الاستدلال كما في المعاني.

قوله في حكاية قول ابن الملاحمي: **(لأنه جعل العلم باستحالة أن تكون هذه الصفة ذاتية متوقفاً على العلم بإثبات المعاني)**.

أراد حيث قال القاضي: وإنّما يعلم صحة خروج الموصوف عنها بإثبات المعاني، وإذا كان كذلك بصحة خروج الموصوف عنها هو معنى استحالة كونها ذاتية، مع أنّه لا يمكن إثبات المعاني إلاّ بعد العلم بأنه يجوز خروج الموصوف عنها إلى غيرها، فإنا ما لم نعلم ذلك لم نعلم أنّها ليست بذاتية، ومع عدم العلم بأنها ليست بذاتية لا يعلم أنّها معنوية.

فصل/ في شبه القائلين بقدم الأجسام

اعلم أولاً: أن الشبهة هي ما التبس بالدليل، وليس بالدليل، وهي ضربان، ضرب يقدح بأن ترد على أركان الدليل فيكون العلم بحله من فروض الأعيان، ولسنا نشترط في العلم بحله أن يعلم كيفية التعيين عن حل الشبهة. وضرب لا يقدح بأن يرد على المذهب فيكون العلم بحله من فروض الكفاية، وشبه هؤلاء كلها من هذا الضرب، فلا يقدح الجهل بحلها في العلم.

(فصل: في شبه القائلين بقدم الأجسام)

قوله: (**ضرب يقدح بأن ترد على أركان الدليل**). قال ابن متويه: وجملة القول في الشبهة أنَّها تنقسم إلى قادحة وغير قادحة، وهي في الحقيقة لا تقدح وإنَّما الغرض أن معها لا يسلم علم المرء بذلك المدلول.

ومثال ما يرد على أركان الدليل في مسألتنا وهي العلم بحدوث الأجسام أن يرد شبهة على الدعوى الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة، فإن هذه تقدح في الدليل بالمعنى الذي ذكره ابن متويه لترتب صحته على صحة مقدماته، ومع قدحها فيه يقع القدح في العلم بالمدلول، لأن طريق العلم به هو الدليل فإذا حصل لبس أو شك فيه انتفى العلم بمدلوله.

قوله: (**فيكون العلم بحله من فروض الأعيان**). لا كلام في ذلك، فأما أن نفس حله من فروض الأعيان فليس كذلك بل فرض كفاية وهذا مع حصول الشك في الدليل، فأما لو قدرنا أن شبهة وردت على ركن من أركان الدليل ولم يقع لأجل ورودها شك في الدليل، ولا قدحت في العلم به بحيث أنَّه لا ينصرف عن تحديد العلم بالمدلول لأجل ورودها لم يكن العلم بحلها فرض عين وإنَّما يكون فرض كفاية، وقد قيل إن معارضة الدليل مما يقدح في العلم وينزل منزلة ما يرد على أركانه. مثاله: قولهم قد ثبت أنَّه قادر عالم، والقادر العالم لا يكون إلاَّ جسماً، معارضة لقولنا قد ثبت أنَّه تعالى قادر عالم، والقادر العالم لا يكون إلاَّ حياً، فيكون العلم بحل هذه المعارضة ونحوها من فروض الأعيان لحصول الشك معها.

قالوا: لو كان العالم محدثاً لكان، فاعله قد حصل فاعلاً بعد إن لم يكن فلا بد من أمر، وذلك الأمر محدث، والكلام فيه كالكلام في العلم، فيتسلسل.

قلنا: ليس للفاعل بكونه فاعلاً حال حتى يجب تعليلها، وإلا لزم مثله في كون أحدنا فاعلاً، والحوادث اليومية، على أنا نقول ذلك الأمر هو كونه قادراً أو الداعي، وكلاهما غير محدث في حق صانع العالم.

قوله: (**فيكون العلم بحلها من فروض الكفاية**). الوجه في ذلك أن الدليل باق على صحته وإفادته للعلم، ويكون وجوب ذلك كفاية تحرزاً عن أن يدعو إلى اختيار الجهل، إذ لا يؤمن ذلك فيكون حلها صارفاً عما يدعو إليه.

قوله: (**لو كان العالم محدثا**).... إلى آخره.

مرادهم بالعالم السموات والأرضون وما بينهما، والحديث المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «أن لله ثمانية عشر ألف عالم الدنيا وما فيها عالم واحد»، يدل على أنّه اسم لجميع المخلوقات، وقد قيل: إن العالم اسم لمن يعلم لأنه مشتق من العلم فيكون اسماً للملائكة والثقلين.

قيل: وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة عند ذكر مريم عليها السلام: «تلك سيدة نساء عالمها وأنت سيدة نساء العالمين». يدل على أن العصر يسمى عالماً.

قوله في حكاية الشبهة: (**وذلك الأمر محدث**). يعني لأنه لو كان قديماً لكان العالم حاصلاً في الأزل، ولم يكن فاعله فاعلاً بعد أن لم يكن.

قوله: (**والحوادث اليومية**). كيفيةُ المعارضة لهم بها أن يقال: قد ثبت أن الذي أثر في هذه الحوادث اليومية كالنبات والثمار وما شاكلها، سواء كان موجباً أو مختاراً قد حصل مؤثراً بعد أن لم يكن، فلا بد من أمر وذلك الأمر محدث، فالكلام فيه كالكلام فيها، وإن شئت جعلت كيفية المعارضة أن يقال: قد ثبت أن هذه الحوادث اليومية محدثة بالاتفاق ففاعلها قد حصل فاعلاً بعد أن لم يكن فلا بد من أمر كما ذكروه في الشبهة.

قوله: (**على أنا نقول ذلك الأمر هو كونه قادراً أو الداعي**). يقال: إن كونه قادراً أو الداعي

قالوا: لو كان العالم محدثاً لكان الله غير عالم بوجوده في ما لم يزل، ثم حصل عالماً بعد إن لم يكن، وفي ذلك تغيره.

قلنا: العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد ثم يقال لهم: أتريدون أن في ذلك تغير ذاته بمعنى أنها صارت غير ما كانت، فهو لا يلزم، وإلا لزم مثله في كون أحدنا عالماً بعد إن لم يكن، أو تريدون تغير صفته بمعنى أنها كانت متعلقة بأنه سيوجد ثم تعلقت بوجوده، فصحيح، لكننا لا نسميه تغيراً.

قالوا: استحال وجوده في ما لم يزل لم يخل وجه الاستحالة، إما أن يرجع إلى القادر أو إلى المقدور أو إليهما وكله ثابت في كل حال، فيلزم استمرار الاستحالة.

قلنا: يجوز أن يكون هذا الحكم مما لا يعلل لكون الاستحالة نفياً أو لغير ذلك من الوجوه المانعة من التعليل كالحلول وغيره.

قد حصلا في الأزل، وحصوله فاعلاً بعد أن لم يكن يقتضي تجدد أمرله، إذ لو لم يكن إلاَّ ما هو حاصل في الأزل لوجب أن يحصل التأثير في الأزل.

والجواب: أنَّه وإن كان كذلك فالمؤثر غير موجب لأجلهما، وهما غير موجبين بل مؤثران على طريق الصحة فلا يلزم ذلك.

فإن قيل: فقد حصل مؤثراً لأجلهما بعد أن لم يكن مؤثراً لأجلهما فلا بد من أمر.

قلنا: ليس كونه مؤثراً مما يعلل إذ ليس له بكونه مؤثراً حال.

قوله: (**وكلاهما غير محدث في حق صانع العالم**). يعني بل هما صفتان ثابتتان في الأزل، أما القادرية فذلك ظاهر فيها، وأما الداعي فلأنه من قبيل عالميته تعالى.

قوله: (**قلنا: يجوز أن يكون هذا الحكم مما لا يعلل**). أراد بالحكم الاستحالة، وإنَّما لم يجب تعليلها لما ذكره من كونها نفياً، والتعليل بالمؤثرات وما يجري مجراها لا يكون إلاَّ للأمور الثابتة، وإنَّما كانت نفياً لأن المرجع بها إلى عدم الصحة.

قوله: (**أو لغير ذلك من الوجوه المانعة من التعليل كالحلول وغيره**). يعني حلول الحال في

ويجوز /٦٣/ أن يكون لهذه الاستحالة وجه لا يعلم، وليس الجهل بوجه الشيء يقدح في العلم به إذا ثبت بدليل، ثم نقول: وجهها يرجع إلى القادر والمقدور، وهو وجوب تقدم القادر وتأخر المقدور من حيث يؤثر على جهة الصحة، وإلا لم يكن قادراً ولا المقدور مقدوراً، وليس كذلك إذا وجد العالم بعد عدم؛ لأن المحيل حينئذ زائل، ثم نعارضهم بما يعترفون بحدوثه كالحوادث اليومية.

قالوا: لو كان محدثاً لكان لا بد أن يتقدم عليه محدثه بزمان لاستحالة التقدم لا بزمان، وذلك الزمان إما قديم فيلزم قدم العالم لأن المرجع بالزمان إلى حركات الأفلاك ولأن ما وجد في الزمان القديم فهو قديم، وأما محدث فيعود السؤال في محدثه فيتسلسل.

قلنا: ليس من ضرورة المتقدم أن يتقدم بزمان، ودليله: تقدم الليل على النهار والشهر على الشهر، وأما القديم فتقدمه على المحدث بما لو كان زمان لكان بلا أول. ثم نقلب عليهم السؤال في الحوادث اليومية.

المحل المعين، فإن تعليله ممنوع مع أنَّه أمر يتأتى. قال أصحابنا: لأنا إن جعلناه حالاً في هذا المحل بالفاعل لزم إذا وقف على اختياره صحة أن يجعله حالاً في محلين وأن يوجده غير حال، لأن من حق ما كان بالفاعل أن يقف على اختياره، وإن جعلناه لمعنى فذلك المعنى يحتاج في حلوله إلى معنى فيؤدي إلى التسلسل، ثُمَّ إنَّه يلزم إذا وجد أمثال للمعنى الموجب للحلول في محال كثيرة أن يوجب كل واحد منها كون ذلك المعنى الذي فرضنا الكلام في حلوله حالاً في محله فيؤدي إلى حلوله في المحال الكثيرة وهو محال، وإن جعلناه لصفته الذاتية أو المقتضاة لزم فيما شاركه فيهما أن يحل ذلك المحل بعينه، فكان يلزم وجود السوادات كلها في محل واحد وكذلك البياضات ونحوها، فوجب ألا يعلل هذا الحكم، وقد ذهب الشيخ الحسن إلى تعليل الحلول بالفاعل حتَّى أنَّه لمبالغته في ذلك أمر بأن يكتب على ما بلغ في حجر قبره وفعل ذلك، واحتج بأن الحلول كيفية في الوجود والوجود بالفاعل فكذلك كيفيته، والأقرب صحة ما قاله.

فأما قولهم: يلزم أن يوجده غير حال فجوابه: أنكم قد صرحتم بأن كونه مما يحل على سبيل

....

الجملة واجب لصفته المقتضاة، فكيف يصح منه إيجاده مع ذلك غير حال، وإلزامكم أن يوجده في محلين لا يتأتى، فإن العلم باستحالة ذلك لا يتوقف على العلم بالحلول ليس بالفاعل، وكما لا يلزم أن يصح من الفاعل جعل الجوهر في جهتين مع أن الكون وإيجاده متعلق باختياره فكذلك ههنا، وأشار المصنف بقوله: وغيره إلى عدم بقاء غير الباقي في الوقت الثاني فإنه لا يعلل أيضاً.

قال أصحابنا: لأنا إن جعلنا عدمه في الوقت الثاني لذاته أو لما هو عليه في ذاته لزم في مثله ألا يوجد في ذلك الوقت أيضاً للمشاركة في الصفة الذاتية والمقتضاة اللتين أوجبتا أو أحدثهما عدم وجوده في ذلك الوقت، وإن جعلناه باختيار الفاعل لزم أنّه إذا لم يختر عدمه أن ينفي، وإن جعلناه لمعنى فالمعنى لا يختص بالمعنى، فإن جعل اختصاصه به حلوله في محله لزم أن يوجب لجميع ما في ذلك المحل القدم في الوقت الثاني لعدم اختصاصه به دون سائر ما فيه، وإن جعلناه لوجوده أو حدوثه لزم ذلك في كل موجود أو محدث، فوجب حينئذ ألا يعلل، فأما البقاء فهو مما يعلل بالجنس، ولكن لا يعلل استمرار البقاء قدراً مقدراً، ومما لا يعلل ثبوت الصفات الذاتية واختصاص كل ذات بذاتيتها.

فائدة:

قد يستوي في عدم التعليل ثبوت الشيء وانتفاؤه كمسألة الحلول، فإن الحال لا يعلل حلوله في هذا المحل ولا عدم حلوله في غيره، وقد يعلل الأمران كحدوث ما ينفى يعلل بالفاعل، وانتفاؤه يعلل بطرو ضد أو ما يجري مجراه وتعلق المتعلق فإنه لما هو عليه في ذاته وزوال تعلقه لعدمه، وقد يُعلل الإثبات دون النفي كما في حدوث ما لا ينفى وانتفائه، وقد يكون بالعكس كاستحالة كون السواد بياضاً فإن ذلك لما هو عليه في ذاته، ولا يعلل كونه سواداً لأن الصفة الذاتية لا تعلل، والله أعلم.

قالوا: الباري تعالى جواد لم يزل؛ لأن في خلاف ذلك نقضه، وكونه بخيلاً.

قلنا: لا نسلم كونه تعالى جواداً لم يزل بهذا المعنى، ولا أن تجدد هذا الوصف نقص؛ لأن ذلك من صفات الأفعال، فهو كقولنا: رازق ومحسن، وكذلك البخل المرجع به إلى أنه إخلال مخصوص بواجب مخصوص فلا يطلق عليه تعالى بحال.

قالوا: إذا وجد العالم في وقت صح أن يتوهم وجوده قبل ذلك الوقت بوقت، وقبل الوقت بوقت، وهلم جراً إلى ما لا أول له.

قوله في الشبهة الخامسة: (**الباري تعالى جواداً لم يزل**). أرادوا وإذا كان جواداً لم يزل لزم فعله للجود فيما لم يزل، وهو الإكثار من فعل الإحسان والتفضل من جاد بماله يجود جوداً، وذلك يستلزم حصول من يجود عليه في الأزل.

قوله: (**لا نسلم كونه تعالى جواداً لم يزل بهذا المعنى**). يعني بل بمعنى أنه قادر على فعل الجود وأنه سيفعله، وإن كان أصحابنا قد نصوا على أنّه لا يسمى جواداً في الأزل لما كان صفة فعل فلا يثبت إلاّ بعد فعل الجود، وأما النجارية فقد ذهبت إلى جواز وصفه بذلك في الأزل بمعنى نفي البخل، قالوا: إذ لو لم يكن جواداً في الأزل لكان بخيلاً وهو محال، وهذه المقالة أحدثها حسين النجار، وسبب قوله بهذا ورود هذه الشبهة، وكلامهم باطل لأن الجواد فاعل الجود، إذ لو كان الجواد الذي لا يبخل للزم أن يوصف الجمادات بذلك لحصول المعنى في حقها ذكره أصحابنا، ولهم أن يقولوا: إن معناه الذي لا يبخل مع تمكنه من الفعل الذي يجود به.

قوله: (**إخلال مخصوص**). يعني يختص بأنه إخلال بواجب، إذ قد يكون الإخلال إخلالاً بمندوب ويمباح.

قوله: (**بواجب مخصوص**). يعني ما يتعلق بالحقوق كالصدقات والنذور وسائر الحقوق الواجبة، ولهذا فإن الإمام لا يسمى بخيلاً إلاّ إذا منع الحقوق من مستحقها، فأما الإخلال بغير ذلك من الواجبات كالصلاة والحج فلا يسمى بخلاً إلاّ تجوزاً.

قلنا: هذا هو محل النزاع، فما الدليل عليه، وهو أيضاً مبني على وجود الأوقات في ما لم يزل ولم نسلمه.

ثم يقل: إذا رأينا داراً مبنية وشخصاً قاعداً على سرير أن يكون كونهما كذلك لم يزل؛ لأنه لا وقت يشار إليه إلا ويصح أن يتوهم كونهما كذلك قبله، فإن أجازوه كـابروا وإن منعـوه نقضوا شبهتهم.

قالوا: يستحيل وجود شيء لا من شيء، وهذا يقتضي قدم الهيولى.

قلنا: أتريدون يستحيل وجود شيء لا من فاعل مختار فصحيح، لكن فيه حدوث الهيولى وقدم الباري تعالى أو تريدون يستحيل وجود شيء لا من موجب فمحل النزاع

قوله: (**قالوا: إذا وجد العالم في وقت صح أن يتوهم وجوده قبل ذلك**) ...إلى آخره.

لهذه الشبهة تحرير آخر ذكره في (التذكرة). قال ابن متويه: قال ابن الروندي أصح العلوم مـا تقرر في الوهم، وقد ثبت تقرر قدم الجسم في الوهم لأنَّه يجوز أن يعتقد أنه لا حال يشار إليهـا في الأجسام إلاَّ وقد كانت موجودة قبلها ثُمَّ كذلك لا إلى أول فيجب كونها قديمة. قـال ابـن متويه: وهي ركيكة ضعيفة جداً. وقد قال الشيخ أبو علي لابن الراوندي: أخطـأت في قولـك أصح العلوم، فإن العلم لا يكون أصح من علم آخر لاشتراك الكل في اقتضاء سكون النفس وفي تعلق الشيء على ما هو به، وعلى أن الوهم ظن مخصوص فكأنه قال: أصح العلوم ما يظن ولا يجب من حيث يصح ظن الظان لقدم الأجسام أن يكون قديمه.

قوله: (**يجب إذا رأينا داراً مبنية وشيخاً قاعداً على سرير**)... إلى آخره.

هذا مأخوذ من كلام الشيخ أبي الهذيل عارض به من أورده على هذه الشبهة فقال: يجـب إذا رأينا شخصاً قاعداً على كرسي ولا حال يشار إليها إلاَّ ويصـح أن يعتقـد أنـه كـان عـلى هـذه الصورة فيها، فيجب لأجل هذا أن يعتقد أنَّه كان كذلك لم يزل.

قوله: (**قلنا: أتريدون يستحيل وجود شيء لا من فاعل**)... إلى آخره.

قد أجيب بجواب آخر هو أقطع للجاجهم وهو أن يعكس كلامهم ويقال: بل ببديهة

قالوا: إنما أثر الله تعالى في العالم لكونه قادراً، وهو حاصل لم يزل، فيجب قدم العالم لحصول المؤثر فيه لم يزل.

قلنا: فلما كونه قادراً على جهة الصحة، فيجب تقدمها.

قالوا: لو احتاج العالم في ثبوته إلى الصانع ومعلوم أنه لولا العالم لما ثبت الصانع، لأدى إلى التوقف لاحتياج كل واحد إلى الآخر.

قلنا: العالم يحتاج إلى الصانع في وجوده، والصانع يحتاج إليه في العلم بـه، فـاختلف وجـه الحاجة، فلا توقف، ونظيره احتياج كل واحد من العلة والمعلول /٦٤/ إلى صاحبه، واحتياج كل واحدة من الحياتين إلى الأخرى.

العقل نحكم بأن حدوث شيء من شيء غير متصور، لأن معنى ذلك أن يصير بعض الشيء شيئاً آخر، وذلك لا يعقل لأن ذلك الشيء إن بقي على حاله فلم يصر بعضه شيئاً آخر، وإن لم يبق على حاله فقد عدم هو وحدث شيء آخر.

قوله: (**لكن فيه حدوث الهيولى**). يعني لأنها شيء وليست بفاعل مختار، وهو يجب صدور كل شيء ليس بفاعل مختار عن فاعل مختار، ومع صدورها عن فاعل مختار يثبت حدوثها.

قوله: (**وقدم الباري**). يقال: من أين أن في ذلك ما يوجب قدم الباري؟ فكان الأولى أن يقول: وثبوت الباري.

قوله: (**فاختلف وجه الحاجة فلا توقف**). يعني وإنما التوقف لو اتحد وجه الحاجة كأن يحتاج شيء إلى شيء في وجوده، وذلك الشيء يحتاج إليه أيضاً في وجوده، وكذلك لو احتاج كل واحد منهما إلى الاخر في العلم به.

قوله: (**احتياج كل واحد من العلة والمعلول إلى صاحبه**). يعني فإن العلة تحتاج إلى المعلول في العلم بها، إذ لا يمكن معرفتها إلاَّ به، ويحتاج هو إليها في ثبوته وحصوله فلم يلزم التوقف لما اختلف وجه الحاجة فكذلك في مسألتنا.

قوله: (**واحتياج كل واحدة من الحياتين إلى الأخرى**).

....

اعلم أنَّه قد تقرر أن الحي لا يجوز أن يكون جزءاً واحداً ولا بد من أن يكون مبنياً بنية مخصوصة، فإذا قدرنا مثلاً أنَّه بني من جزئين فهو يحتاج في كونه حياً إلى حياتين. قال أصحابنا: ولا يجوز وجود حياة واحدة فيه لأنها إن وجدت في كلا الجزئين لزم أن يكون مثلاً للتأليف وهو محال، وإن وجدت في أحد المحلين فباطل، لأنها حينئذ لا توجب إلاَّ لمحلها فيلزم صحة وجود الحياة في محل واحد واختصاصها به فتخرج عن كونها موجبة للجملة، ولا يمكن أن يقال: بل يوجد في أحدهما ويوجب لهما لأنها لا تجوز أن توجب للجزء الذي تحله إلاَّ بعد أن تدخل في جملة الحي، وهو لا يدخل في جملة الحي إلاَّ بحياة توجد فيه، إذ لو دخل في جملة الحي بغير حياة موجودة فيه وصح إيجابها له كونه حياً ولا حياة فيه لكان يلزم أن يوجب ما فينا من أجزاء الحياة لما كان متصلاً بنا من شعر وظفر ونحوهما، ويلزم من وجود حياة واحدة في أحد الجزئين ألا يصح الإدراك بالجزء الذي لم يوجد فيه، لأن الإدراك لايكون إلاَّ بمحل فيه حياة، ولهذا فإنا ما علمنا أنه يدرك به علمنا أن فيه حياة، وما لم يقع الإدراك به علمنا ألا حياة فيه وأنه غير حي فقد بان أنه لا يجوز أن يوجد في أحد الجزئين حياة من دون أن يوجد في الآخر حياة أخرى، وبهذا يعلم حاجة إحدى الحياتين إلى الأخرى مع أنَّه لايؤدي ذلك إلى توقف كل واحدة منهما على الأخرى توقفاً يقتضي الدور والتعذر.

وقد ورد على ما ذكر أنَّه يلزمكم حاجة كل واحدة من الحياتين إلى الأخرى في وجه واحد وهو الوجود، فيلزم حاجة الشيء إلى نفسه ويلزم الدور، لأن هذه لا توجد حتَّى توجد تلك، وتلك لا توجد حتَّى توجد هذه.

وأجيب: بأن وجه الحاجة مختلف، فإحداهما تحتاج إلى الأخرى في وجودها، والمحتاج إليها في الوجود تحتاج إلى تلك في أن يدخل محلها في جملة الحي ليوجب له، إذ لا توجد موجبة لجزء واحد، فإذا اختلف وجه الحاجة لم يلزم الدور.

قال الشيخ ابن متويه: إلاَّ أنَّه يبقى للسائل أن يقول: فليست هذه بأن يحتاج في وجودها إلى

قالوا: لو كان للعالم صانع قديم لكان إنما يفعله لداعي حكمه، وهو علمه بحسنه، وحصول نفع الغير فيه، وذلك الداعي حاصل لم يزل، فيجب حصول العالم فيما لم يزل.

قلنا: الداعي إنما يدعو إلى ما يصح، ووجود العالم في الأزل يستحيل، فلا يدعو إليه الداعي.

وتحقيقه أنه لا يكفي العلم بحسن الشيء، وحصول نفع للغير فيه، أو لنفسه في كونه داعياً، بل لا بدَّ من أن يعلم أو يعتقد إمكانه وكونه مقدوراً.

تلك أولى من أن تحتاج إليها تلك، ولا هذه بأن يحتاج إلى تلك في أن يدخل محلها في جملة الحي أولى من خلافه. قال: فإذا حققنا فذلك يقتضي رجوع الحاجة إلى الحي فنقول: احتاج في كونه حياً إلى هذه الأجزاء من الحياة أجمع لا أن مرجع الحاجة إلى الحياة بعضها مع بعض.

واعترض بأن قيل: ما أردت بقولك: إن الحي يحتاج في كونه حياً إلى هذه الأجزاء، أتريد أنَّه يحتاج في حصول صفة واحدة له إليها فغير مسلم، لأن الحي يثبت له صفات كثيرة بعدد أجزاء الحياة لا أنَّه يحصل له صفة واحدة عن مجموعها، وإن أردت أنَّه يحتاج في مجموع الصفات إلى مجموع هذه الأجزاء من الحياة فمسلم، ولكن ما أنكرت أن تحصل له صفة واحدة لحصول حياة واحدة.

فالأولى أن يقال: قد علمنا أن الحياة الواحدة لا توجب الصفة لغير الجزء الذي هي فيه إلاَّ إذا كان فيه حياة، وإلاَّ لزم أن يوجب للشعر كونه حياً، وهذا الحكم لا يعلل لأنه شيء علل فسد.

إذا عرفت هذا فكلام المصنف ليس بسديد، لأنَّه جعل حاجة كل واحدة من الحياتين إلى الأخرى نظيراً لمسألتنا، وليس كذلك إلاَّ لو كانت أحدهما تحتاج إلى الأخرى في وجودها، والأخرى تحتاج إليها في دلالتها عليها، وليس كذلك إلاَّ أن يكون مراده أنه نظير لمسألتنا في مجرد الحاجة وعدم التوقف على سبيل الجملة فهو يتمشى.

قوله: (**قلنا: الداعي إنَّما يدعو إلى ما يصح ووجود العالم في الأزل مستحيل**)... إلى آخره.

اعلم أن جواب المصنف عن هذه الشبهة جواب جيد ولم يذكره أصحابنا، وفيه ما لا يجري

ولهذا لا يقال: دعا أحدنا الداعي إلى أن يفعل لنفسه أو لغيره مالاً وبنين لما كان مستحيلاً من جهته، وإن دعاه إلى أن يوجد من جهة الله تعالى لعلمه أو اعتقاده صحة ذلك منه تعالى، فحصل من هذا أن علم الباري تعالى بحسن الفعل لا يوصف بأنه داع إليه إلا في حال إمكانه، ومتى انتهى إلى تلك الحال فإنما يفعل فعلاً دون فعل، وقدراً دون ما زاد عليه، وفي وقت دون وقت؛ لأن هذا سبيل داعي الحكمة، ألا ترى أن أحدنا يتصدق بدرهم دون درهم، وعلى فقير دون فقير، وفي وقت دون وقت، فلا يقال: هلا وجدت هذه الموجودات أو أكثر منها دفعة واحدة في أول أحوال الإمكان.

في كلامهم من اشتراط الإمكان في الداعي، بل قد صرح ابن متويه بأن أحدنا قد يدعوه الداعي إلى أمر مستحيل، وهو الذي يقتضيه حقيقة الداعي.

وقدأجاب الشيخ أبو القاسم عن أصل الشبهة: بأن الله تعالى خلق الأحياء في أول أوقات إمكان خلقهم ولا يلزم للداعي حصول المستحيل، وأجاب أبو الحسين: بأن له تعالى داعياً إلى إحسان مَّا، فأي وقت خلق الأحياء فيه فقد فعل ما دعاه الداعي إليه. وأجاب ابن الملاحمي بأن له تعالى صارفاً فيما لم يزل عن خلق العالم، وهو علمه باستحالة وجوده في الأزل، والذي اعتمده الجمهور في الجواب أَنَّه تعالى وإن كان له داعي حكمه إلى خلق الأحياء وهو الإحسان إليهم إلاَّ أَنَّه لا يجب حصول ما دعا إليه داعي الحكمة عند حصوله، فإن أحدنا يتصدق على فقير بدرهم لداعي حكمة ولا يتصدق على الآخر بمثله مع حصول الداعي فكذلك ههنا.

قوله: (**لأن هذه سبيل داعي الحكمة ألا ترى أن أحدنا إلى آخره**)... إلى آخره.

هذا كالقياس لأفعاله تعالى الَّتِي يدعو إليها داعي الحكمة على أفعالنا في صحة التقديم والتأخير، وفيه نظر، وأجود منه أن يقال: فإذا حصلت الحالة الَّتِي يمكن خلق العالم فيها ولم يخلقه تعالى فيها أو لم يخلقه دفعة واحدة علمنا أنه تعالى علم أن الصلاح في ذلك، فلو علم أن الصلاح في إيجاده دفعة واحدة لفعله، وهذا مغن عن القياس، فإن أحدنا وإن تصدق على

فصل/وأما الركن الثاني

وهو: أن المحدث لا بد له من محدث، فقد اتفق العقلاء على أنه لا بد من أمر.

قيل: والعلم بذلك ضروري.

فقير دون فقير وفي وقت دون وقت فإنه ليس من أجل كونه علم أن الصلاح في ذلك، بخلافه تعالى فإن تقديمه وتأخيره لعلمه بالصلاح.

(**فصل: وأما الركن الثاني: وهو أن المحدث لا بد له من محدث**).

قوله: (**فقد اتفق العقلاء على أنّه لا بد من أمر**).

هذا ما ذكره قاضي القضاة كما تقدم واختاره المصنف، وأكثر أصحابنا يحكمون بعدم الاتفاق ووقوع الاختلاف.

قوله: (**قيل والعلم بذلك ضروري**). هذا القول للشيخ أبي القاسم، فإنه ذهب إلى أن العلم بأن العالم لا بد له من محدث ضروري على سبيل الجملة لا يحتاج إلى نظر واستدلال.

قال: ولهذا فإن كل من رأى بناء فإنه يعلم أنّه لا بد له من بان وصانع حتّى أنّه لو جوز أنّه لا محدث له لعد غير عاقل، وذهب الجمهور إلى أنّه استدلالي جملة وتفصيلاً، ولو كان ضرورياً لكان بديهياً، لأن الضروري الحاصل عن طريق ليس إلاّ عن المشاهدة أو الأخبار المتواترة أو عن الخبرة والتجربة على قول، ولا شيء من هذه الطرق بحاصل ههنا، ومع كونه بديهياً يجب اشتراك العقلاء فيه، وهذا ثمامة يقول: لا محدث للمتولدات مع اعترافه بحدوثها، وعوام الملحدة يعترفون بحدوث الدجاجة والبيضة ولا يثبتون لهما محدثاً، وكذلك سائر الحوادث اليومية، ولأبي القاسم أن يقول: أليس العلم بأن زيداً هو الذي كنا شاهدناه ضرورياً حاصلاً لا عن طريق مع أنّه لم يجب اشتراك العقلاء فيه.

وقيل: ينبغي التفصيل فإن علم بالضرورة أن المحدث حدث مع الجواز فالعلم بأن له محدثاً ضروري، وإن كان العلم بأن حدوثه مع الجواز استدلالياً كالعلم بحدوث العالم، فالعلم بأن

ونحن نستدل استظهاراً فنقول: الحدث إما أن يحدث مع الوجوب أو مع الجواز. أو في كليهما يلزم حصوله، لم يزل دفعة واحدة، أو أن لا يحصل أبداً إذ ليس بأن يجب أو يجوز في حال أولى من حال، ولا بأن يجب أو يجوز أولى من أن لا يجب ولا يجوز لو لا ثبوت أمر لأجله كان الحدوث أولى من العدم، والحدوث في حال أولى من حال.

دليل: قد وجد في المحدثات ما فيه إحكام عظيم، وصنعة باهرة وإتقان عجيب، فلو كان ذلك لا من مؤثر أو من موجب لصح أن تجتمع ألواح في البحر ويتركب منها سفينة محكمة من دون صانع، أو بطبع لتلك الألواح.

دليل:: قد ثبت أن لنا أفعالاً وأنها محدثة، وأنها محتاجة إلينا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب أن تشاركها في الاحتياج إلى محدث.

وهذه خمسة أصول، أما الأولان فتقدما في الدعوتين الأولتين،

له محدثاً استدلالي، وخلاف ثمامة في المسببات لما كان العلم بحدوثها استدلالياً ونظير ما تقدم الخلاف في العلم بقادرية المؤثر في العالم بعد العلم به، فإن أبا القاسم ذهب إلى أن العلم بالقادرية لذلك المؤثر بعد العلم به ضروري. وقال الجمهور: بل استدلالي إذ من المعلوم صحة دخول التشكيك فيه بمقالة أهل الطبع والنجوم وغير ذلك، فعلى قول أبي القاسم يكون العلم بأن للعالم محدثاً وأنه قادر ضرورياً.

قوله: (**أو في كليهما**). أي القول بأنه حدث مع الوجوب أو مع الجواز من غير مؤثر.

قوله: (**لصح أن تجتمع ألواح في البحر وتتركب منها سفينة**).... إلى آخره.

يقال: على سبيل المعارضة ولو كان ذلك لا يتأتى إلاَّ من محدث للزم أن يصح منه إيجاد ألواح في البحر وجمعها وتركيب سفينة منها، فإن التزمته فالخصم يلتزم حصول ذلك لا عن محدث، فكان الأولى أن تقول: لوجب أن تجتمع ألواح في البحر إلى آخره، فههنا لا تتأتى المعارضة، لأن ما كان من تأثير لفاعل فهو غير واجب.

قوله: (**أما الأولان فتقدما في الدعوتين الأولتين**). يعني وهو أن لنا أفعالاً وأنها محدثة، وفيه

وأما الثالث فمعنى حاجتها إلينا أنه لولا نحن لما وجدت، وأن لا أحوال لنا فيها تأثيراً من كوننا قادرين ومريدين ونحوهما.

سؤال وهو أن يقال: الذي تقدم في الدعوى الأولى أن في الجسم أكواناً هي غيره، وأما أنها أفعال لنا فلم يتعرض له فيها؟

والجواب: أنه قد تقدم في الدعوى الأولى ثبوت نفس الأفعال والاستدلال عليها وإن لم يتقدم التصريح بأنها أفعال لنا، وأنا نحن المحدثون لها لكن ذلك ثابت في موضعه بدليله، وقد أشار إليه المصنف حيث قال: وبعد فإذا حرك أحدنا الجسم بعد سكونه علمنا ضرورة أنَّه قد حصل أمر لم يكن ونحو ذلك مما ورد في أثناء كلامه في تلك الدعوى مما يدل على أن الأكوان المثبتة قد تكون أفعالاً لنا.

قوله: (**من كوننا قادرين ومريدين ونحوهما**). أما تأثير كوننا قادرين ففي حدوث الفعل، وأما تأثير كوننا مريدين ففي وقوع الأفعال على الوجوه المختلفة، وأما نحوهما من الصفات المؤثرة فكوننا كارهين، فإنها تؤثر في كون الصيغة نهياً وتهديداً وكوننا عالمين فإنها تؤثر في الإحكام إذا كان المعلوم مقدوراً لنا يصح إحكامه.

واعلم أن إضافة التأثير إلى هذه الأحوال إنَّما هو على سبيل التوسع والمجاز وإلاَّ فالمؤثر في الحقيقة هو الفاعل، لكنه لما كان لا يؤثر إلاَّ بحصول هذه الصفات سميت مؤثرة على سبيل التجوز، وقد اختلف في كيفية تأثير هذه الصفات، فقيل: كونه قادراً هو المؤثر في الإحداث والإحكام والوقوع على الوجوه المختلفة، ولكن تأثيرها في الإحكام بشرط العالمية، وفي الوقوع على الوجوه المختلفة بشرط المريدية.

قال الشيخ ابن متويه: يمكن الفرق بين كونه مريداً وكونه عالماً، فيجعل التأثير في وقوع الأفعال على الوجوه المختلفة لكونه مريداً والقادرية شرط، وأما العالمية فشرط في تأثير القادرية في الإحكام، وقد يقال: إن التأثير للعالمية في الإحكام كالمريدية، ولعل وجه فصل ابن متويه بينهما أن تأثير كونه مريداً على سبيل الإيجاب وكونه عالماً على سبيل التصحيح، ومع

دليله أنها توجد بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا تحقيقاً أو تقديراً[1] مع سلامة الحال، ويتعلق بها المدح واللوم، وليس كذلك أفعال غيرنا كالجواهر والألوان، وحركات غيرنا وكلامه ونحو ذلك.

وأما أنها إنما احتاجت /٦٥/ إلينا لحدوثها فلأن الذي يقف على أحوالنا هو حدوثها أو حدوثها على وجه، ولأنها إما أن تحتاج إلينا لأجل عدمها، وهو ظاهر البطلان؛ لأنها معدومة قبل أن يكون لنا فيها تأثيراً ، ولأجل بقائها، وهو باطل أيضاً، لأن كثيراً منها لا يبقى، وإن اخترنا بقاه وكثيراً يبقى، وإن اخترنا زواله ولأنه كان يلزم إذا مات الكاتب والباني أن تزول الكتاب والبناء لفقد ما يحتاجان إليه، أو لأجل حدوثها وهو المطلوب

إيجاب المريدية لا يصح كونها شرطاً، إذ الشرط غير موجب وإن كان مصححاً.

قوله: (**تحقيقاً أو تقديراً**). التحقيق في فعل العالم المميز لفعله فإنه لا يصدر منه الفعل مع علمه به وسلامة الأحوال إلاَّ بقصده وداعيه، وكذلك لا ينتفي إلاَّ بحسب صارفة وكراهته، والمراد بالانتفاء ههنا عدم الإيجاد لها وإن كان لا يكاد يستعمل إلاَّ في عدم الباقي بعد وجوده، والتقدير في فعل الساهي والنائم فإنا لو قدرنا أن لهما قصداً وداعياً لما وجد فعلهما إلاَّ بحسب قصدهما وداعيهما، وإن كان مذهب أبي الحسين ومتبعيه أن لهما داعياً محققاً بناء على أن الفعل لا يوجد من دون داع، وأن الداعي شرط في وجوده.

قوله: (**مع سلامة الحال**). يعني سلامة الداعي من صارف يقابله أو يزيد عليه، ومن حصول مانع أو ما يجري مجراه، وسلامة الصارف من حصول داع يقابله أو يزيد عليه ومن إلجاء ملج.

قوله: (**حدوثها أو حدوثها على وجه**). يعني فحدوثها يقف على كوننا قادرين، وحدوثها على وجوه مختلفة أو على وجه الإحكام يقف على كوننا مريدين عالمين.

قوله: (**ولأنه كان يلزم إذا مات الكاتب والباني أن تزول الكتابة والبناء**).

---

(١) ـ فعل الساهي والنائم تمت منه.

فإن قيل: إن حالة الحدوث هي حالة الاستغناء عن المُحْدِث، فكيف يجعل علة في الاحتياج إليه.

قلنا: إنها علة كاشفة بمعنى أن الحدوث كشف عن الاحتياج إلى مُحدِثه فهو كجعل صحة الفعل علة في كونه قادراً.

فإن قيل: هلا كانت العلة في الاحتياج هو الحدوث مع الجواز، وإذا حدث مع الوجوب لم يحتج.

فيه سؤال وهو أن يقال: إن موتهما لا يقتضي عدمهما بل هما باقيان، فلا يلزم عدم ما يحتاج إليهما في وجوده إذ لم يزل وجودهما.

والجواب: أن حاجة الباقي لو ثبتت وكذلك الحاجة في الحدوث على ما نقوله إنَّما تثبت لكون المحتاج إليه على تلك الأحوال، إذ لو كان جماداً لما احتاج شيء من الأفعال إليه، وحال موت المحتاج إليه قد خرج عما يحتاج الباقي إليه لأجله لو كان محتاجاً وهو كونه قادراً وغيره من صفاته فلزم عدمه.

قوله: (**أو لأجل حدوثها وهو المطلوب**).

يقال: ليس إبطال أن تحتاج إلينا لعدمها ولبقائها مع ثبوت احتياجها إلينا في حدوثها يكفي في الدلالة على أن العلة في الحاجة هي الحدوث، فينبغي أن يقال: فإذا ثبت احتياجها إلينا في حدوثها لا في غيره ولا علة للحاجة إلاَّ الحدوث لدوران الاحتياج معه ثبوتاً وانتفاء.

قوله: (**قلنا: إنَّها علة كاشفة**) ...إلى آخره.

قد أجيب عن هذا السؤال بجواب آخر: وهو أن العلة في الحقيقة كون هذا الشيء مما إذا وجد كان محدثاً، وذلك سابق على الحدوث ومقارن لحالة احتياجه إلى المحدث فلا يلزم كون العلة في الاحتياج متأخرة عنه.

قوله: (**فإن قيل: هلا كانت العلة في الاحتياج هو الحدوث مع الجواز**).

قد أجيب عنه: بأنه وإن كان حدوثها مع الجواز هو العلة في الحاجة، ولولا الجواز لما كان

قلنا: بالحدوث فقط يعلم الاحتياج إلى مُحدث، ولا يعتبر قيداً آخر كما أن يكون الفعل ظلماً بعلم قبحه ولا يعتبر حصوله مع الجواز ولا غير ذلك من القيود.

وأما أن الأجسام قد شاركتها في الحدوث فتقدم.

وأما أنه يجب أن يكون لها محدث فلأن الاشتراك في علة حكم يقتضي الاشتراك في الحكم وإلا بطل كونها علة.

وهاهنا أصل، وهي أفعالنا وفرع، وهي أفعال القديم جل وعز، وعلة، وهي الحدوث، وحكم، وهو الاحتياج إلى المُحدث.

وهذه طريقة من أربعَ طرق يجمع بها بين الشاهد والغايب، وتسمى علة الحكم لمشابهتها العلة الحقيقية في حصول الحكم عندها لا محالة.

والثانية: طريقة الحكم كاستدلالنا على أن الله تعالى قادر بصحة الفعل منه وتعذره على غيره.

فإن هذه الطريقة التي علمنا بها كون القادر قادراً في الشاهد وإن لم تُسم علة.

الحدوث علة في الاحتياج، لكن لا يجعل الجواز جزءاً من العلة وإن كان معتبراً على وجه الشرط، كما أنا عند العلم بالمتحركية نعلم الحركة وإن لم نعلم حصول المتحركية على سبيل الجواز، مع أنّه هو الدليل الموصل إلى العلم بالحركة، والفرق بين هذا الجواب وجواب المصنف أن في هذا تسليم أن ذلك من تمام وجه الحاجة والمصنف أنكر ذلك.

قوله: (لمشابهتها العلة الحقيقية).

اعلم أولاً أن العلة في اللغة تطلق على أمور، علة بمعنى السقم والمرض، ومنه فلان عليل وفلان به علة، وعلة بمعنى العذر ومنه ما علة فلان في كذا وبما يعتل؟ أي ما عذره وبما يعتذر.

وعلة بمعنى الحال وعليه قول زهير[1]:

(١) ـ زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رياح المزني، من مضر: حكيم الشعراء في الجاهلية. وفي أئمة الأدب من يفضله على شعراء=

إن البخيل ملوم حيث كان ... ولكن الجواد على علاته هرم

أي في سائر حالاته من شدة ورخاء.

وأما في الاصطلاح فالعلة الحقيقية، حقيقتها: كل ذات أوجبت لغيرها صفة أو حكماً زائدين على الموجود وهي تنقسم:

فمنها ما يوجب صفة وحكماً، وهو العلم.

ومنها ما يوجب صفة فقط، وهو سائر المعاني الراجعة إلى الجملة والأكوان مما يرجع إلى المحل.

ومنها ما يوجب حكماً فقط، وهي الرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد، فأما العلة المقصودة هنا المشبهة بالعلة الحقيقية فحقيقتها: الَّتي تعلق بها أمراً آخر إثباتاً أو نفياً مع كونها ليست بمعنى موجب للمعلق به، ومما يتجوزون بإطلاق لفظ العلة عليه السبب كقولهم: الافتراق علة في الألم والمقتضي. يقال: الجوهرية علة في التحيز والداعي. يقال: فعل فلان كذا لعلة أي لغرض وداعي، والشرط يقال: زال السواد عن المحل لعلة، ويعنون بها البياض وطروه شرط في نفيه لا علة والحلول يقال: حلول السواد علة في تسمية المحل أسود.

واعلم أن الفرق بين العلة الحقيقية والعلة الكاشفة المشبهة بها من وجوه:

الأول: أن العلة الحقيقية تؤثر في معلولها بخلاف الكاشفة.

والثاني: أن المؤثرة من حقها أن تكون أمراً ثابتاً مؤثراً في أمر ثابت بخلاف الكاشفة فقد تكون كذلك كما في مسألتنا، وقد تكون نفياً في نفي كعدم الإرادة، فإنه علة في زوال تعلقها، وقد تكون إثباتاً في نفي كجعل العلم بقبح القبيح والعلم بالاستغناء عنه علة في ألا يفعله،

العرب كافة. قال ابن الأعرابي: كان لزهير في الشعر ما لم يكن لغيره، كان أبوه شاعرا، وخاله شاعرا، وأخته سلمى شاعرة، وابناه كعب وبجير شاعرين، وأخته الخنساء شاعرة. ولد في بلاد (مزينة) بنواحي المدينة، وكان يقيم في الحاجر (من ديار نجد) واستمر بنوه فيه بعد الاسلام. قيل: كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها ويهذبها في سنة فكانت قصائده تسمى (الحوليات) أشهر شعره معلقته التي مطلعها: (أمن أم أوفى دمنة لم تكلم) (الأعلام للزركلي).

وإن حصل الشبه المتقدم لئلا يوهم أن صحة الفعل هي المؤثرة في كونه قادراً والأمر بالعكس.

وقد تكون نفياً في إثبات كتعليل كون الضرر ظلماً بكونه لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق.

والثالث: أن المؤثرة لا تكون إلاّ ذاتاً واحدة تعلق بها حكم أو صفة بخلاف الكاشفة فقد تكون أموراً كثيرة يعلق بها أمر واحد، وقد تكون أمراً واحداً تعلق بها أمور كثيرة.

والرابع: أن المؤثرة يجب مقارنتها بخلاف الكاشفة فلا يجب فيها ذلك، بل يجوز تقدمها وتأخرها، وإنَّما شبهت بالمؤثرة لما ذكره المصنف من حصول الحكم عندها لا محالة وهذا من خصائص المؤثرة.

قوله: (**وإن حصل الشبه المتقدم**).

يعني من حصول الحكم عندها لا محالة.

قوله: (**لئلا يوهم أن صحة الفعل هي المؤثرة في كونه قادراً**). يقال: فقد حصل الإيهام في الأولى فهلا امتنعت من تسميتها علة.

والجواب: أن الإيهام وإن حصل فيها فهي على ما يتوهم فإن وجوب الحاجة إلى محدث هو لأجل الحدوث ويجب حصول الحاجة لأجله، كما يجب عند العلة حصول المعلول، فإنه لولا الحدوث لما احتاجت أفعالنا إلينا كما أنَّه لولا العلة لما حصل المعلول بخلاف طريقة الحكم فلم يحصل فيها خاصيّة العلة، لأنها غير موجبة لكون القادر قادراً بل الأمر بالعكس كما أشار إليه المصنف، وحصل فيها خاصية الطريق لأنها توصل إلى كونه قادراً، ويدل عليه تسمية طريقة الحكم وكونه قادراً وإن كان صفة فهو حكم بالمعنى الأعم.

والثالثة: ما يجري مجرى العلة كاستدلالنا على كونه تعالى مريداً باختلاف وجوه أفعاله، فإن ذلك هو الدليل على كون المريد مريداً في الشاهد، وإنما لم تُسم علة لمثل ما تقدم، ولا سميت طريقة، لأنها لا تطرد دلالتها إلا في من تَثْبُت حكمته، ألا ترى أن أحدنا يوجد كلامه في صورة الأمر وهو لا يريد المأمور لعارض من العوارض.

قوله: (**وإنما لم تسم علة لمثل ما تقدم**). يعني من عدم حصول خاصة العلة فيها من التأثير فإن الأمر بالعكس .

قوله: (**ولا سميت طريقة**) إلى آخره. إنّما كان ذلك مانعاً من تسميتها طريقة لأن به نعرف عدم حصول خاصة الطريق فيها من الاتصال إلى المتطرق إليه في كل حال.

قوله: (**لعارض من العوارض**). يعني من إكراه أو توصل إلى نفع أو دفع ضرر أو نحو ذلك، فمع عدم الحكمة لا يؤمن ذلك، ومع حصولها يقع الأمان عنه لأنها تمنع من التلبيس والتغرير.

فإن قيل: إذا لم تشبه العلة ولا الطريقة فلم سميت بما يجري مجرى العلة ولم تسم بما يجري مجرى الطريقة؟

قلنا: أما تسميتها بما يجري مجرى العلة فلحصول شبه أوجب ذلك، وهو أن عند وقوع أفعاله تعالى على الوجوه المختلفة يجب ثبوت كونه تعالى مريداً وكذلك من ثبتت عصمته، كما يجب عند حصول العلة حصول المعلول، ويتوقف ثبوت كونه تعالى مريداً عندنا على ذلك كما يتوقف ثبوت العلة على المعلول، وأما المانع من تسميتها بما يجري مجرى الطريقة فذكر بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] أن المانع من ذلك أن الطريق إلى الأمر قد تكون ثابتة ولا يتوصل بها أحد إلى المتطرق إليه لعدم الداعي إلى ذلك في كل متطرق إليه، ولا كذلك وقوع الفعل على أحد الوجوه المختلفة، فإنه يثبت أنّه تعالى مريد وفي حق المعصوم. انتهى بلفظه، وليس بالواضح.

إذا عرفت هذا فاعلم أن هذه العلل الأربع قد اشتركت في أنّها علل غير موجبة لما علق بها،

والرابعة: طريقه الأولى كاستدلالنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح بكونه عالماً بقبح القبيح، وغنياً عن فعله وعالماً عن استغنائه عنه، فإن هذه الأوصاف تمنع من فعل القبيح في الشاهد وإن كان الشاهد عالماً بعلم وغنياً بشيء عن شيء، فأولى وأحرى في حق من يستحقها لذاته ولهذا سميت طريقة الأولى.

واعلم أنه قد يطلق على الكل علة الحكم لحصول الشبه المتقدم، ولا مضايقة في العبارات إذا فهم المعنى، وهذه الطرق عليها مدار كثير من أصول /٦٦/ الدين، وقد قدح فيها أهل الإلحاد على ما تقدم، وتابعهم من أهل الإسلام المجبرة وغيرهم ممن أحسن الظن بهم، ولم يفهم ما أرادوا به، فالله المستعان.

وأنها كاشفة عما علق بها وقاضية به، ويتجوز في الثلاث الأخر بما ذكره من تسميتها بعلة الحكم، وقد شملها جميعاً الحقيقة الَّتِي ذكرناها للعلة الكاشفة.

تنبيه:

اعلم أن الأدلة على صحة هذا الركن الثاني، وهو أن المحدث لا بد له من محدث كثيرة إن لم يكن معلوماً ضرورة على ما قاله الشيخ أبو القاسم. قيل: ومن أقوى الأدلة ما ذكره بعض مشائخ المعتزلة وبعض الأشاعرة وتحريره أن يقال: قد ثبت أن العالم حدث مع الجواز، فلا بد من مؤثر فيه، إذ لو لم يكن مؤثر لم يكن بأن يحدث أولى من أن لا يحدث كطريقتنا في إثبات الأعراض، أما أنَّه حدث مع الجواز فلأنه لو حدث مع الوجوب لم يكن بأن يحدث في وقت أولى من وقت إذ لا مخصص، فيلزم من ذلك قدمه وقد تقرر حدوثه، ولأنه لو حدث مع الوجوب لزم أن يكون من جنس واحد فلا يكون مختلف الأجناس والصفات، ومعلوم اختلافه فإن بعضه جماد وبعضه حيوان والجماد بعضه أرض وبعضه سماء وبعضه جبال، والحيوان بعضه فرس وبعضه إنسان ونحو ذلك من الاختلاف، فثبت أنَّه حدث مع الجواز، ومع حدوثه مع الجواز يعلم أنَّه لا بد من مؤثر بأدنى تأمل وإلاَّ لم يكن بالوجود أحق منه باستمرار العدم، ثُمَّ لا يجوز في المؤثر فيه أن يكون تعالى حياً قديماً أو بتعدد مَّا لاستلزام قدمه،

فصل/وأما الركن الثالث

وهو: أن محدثها ليس إلا الفاعل المختار جل وعز، فقد خالف فيه من تقدم ذكره من الفلاسفة القائلين بالعقول والأنفس والباطنية القائلين بالسابق والتالي، وأهل الطبع وأصحاب النجوم.

لنا: أنها إما أن تكون أحدثت نفسها أو غيرها، والأول باطل لأنها حالة العدم يستحيل أن تقدر فضلاً عن أن تؤثر في نفسها، وحالة الوجود تستغني عن المؤثر، وإن أحدثها غيرها فهو إما مختار كما نقول أو موجب، وهو باطل؛ لأن ذلك الموجب إن كان محدثاً عاد الكلام فيه وفي محدثه حتى ينتهي إلى المختار، وإن كان قديماً أو معلوماً لزم حصول الأجسام لم يزل لاستحالة تأخر المعلول عن العلة، ولزم أن يحصل دفعة واحدة، بل في كل الجهات؛ لأنه لا يخصصها بوقت دن وقت وجهة دون جهة إلا المختار، ولزم أن تكون بصفة واحدة؛ لأنه ليس بعضها بأن يوجب كون الماء ماء والطين طيناً أولى من العكس، ولا بأن يوجب كون الماء رطباً والطين يابساً أولى من العكس.

ولا محدثاً إذ الكلام فيه كالكلام في العالم، فلم يبق إلاَّ أن المؤثر فيه فاعل مختار على ما سيأتي تلخيصه.

(**فصل: وأما الركن الثالث وهو: أن محدثها ليس إلاَّ الفاعل المختار جل وعز**).

قوله: (**لاستحالة تأخر المعلول عن العلة**).

يقال: ليس هذا من قبيل العلة والمعلول لأن العلة ذات تؤثر في صفة أو حكم، والمؤثر فيه ههنا ذوات، فهو بالسبب أشبه، والسبب يجوز تراخي أثره ومسببه عنه، وقد أشار الفقيه قاسم إلى أن ذلك بالعلل أشبه، لأن الأسباب ليس لها تأثير حقيقي إنَّما التأثير فيها للفاعل.

قوله: (**لأن ليس بعضها يوجب كون الماء ماء**)... إلى آخره. يعني ليس بعض الموجبات.

وفيه سؤال وهو أن يقال: إنَّما فرضت الكلام في موجب واحد فلم عدلت إلى الكلام على موجبات كثيرة؟

فإن قل: إنما لم يوجد في الأزل لحصول مانع أو فقد شرط، قيل له: ذلك المانع إن كان محدثاً عاد الكلام في كون محدثه مختاراً أو موجباً، وإن كان قديماً استحال عليه الزوال، فلا يوجد العالم أبداً لاستمرار المانع، ولو سلمنا زواله لكان إنما يزول بمزيل، وذلك المزيل إما موجب أو مختار، وكذلك الكلام في فقد الشرط؛ لأن الشرط إن كان واجباً فَقْدُه استحال وجوده فلا يوجد العالم قط، وإن كان جائزاً فَقْدُه وجائزاً حصوله لم يكن بالحصول أولى من الزوال، ولا بالحصول في وقت أولى من وقت إلا لأمر إما موجب أومختار القسمة بعينها.

وأما الفلاسفة فيقال لهم: أي شيء العقول والنفوس، وما الدليل على ثبوتها، وإذا كانت قديمة لم يكن البعض بأن يؤثر في البعض أولى من العكس، ولم كان البعض بان يكون عقلاً والآخر نفساً أولى من العكس، ولم اقتصرتم على عشرة عقول مع حصول جهة التكثير في العاشر

والجواب: أن هذا منه رَحِمَهُ اللَّهُ التفات إلى مذهب القائلين بالمؤثر الموجب، لأنهم يجعلونها موجبات كثيرة، فالطبائيعية والمطرفية يجعلون التأثير للأصول الأربعة، والفلاسفة للعقول والأفلاك، والباطنية للسابق والتالي، ومع فرض أنَّه موجب واحد يكون الكلام أظهر، فإنه ليس بأن يوجب كون بعض هذه الأشياء على صفة أولى من العكس.

قوله: (**وكذلك الكلام في فقد الشرط**). يعني أن الكلام فيه كالكلام في ثبوت المانع، لكن ما قيل هناك في ثبوت المانع قيل هنا في فقد الشرط، وجعل فقد الشرط مكانه وجعل الجواز في فقد الشرط بدل الحدوث في المانع.

قوله: (**فيقال لهم: أي شيء العقول والنفوس**).

اعلم أن الفلاسفة يقسمون جائز الوجود إلى جوهر وعرض، ويجعلون الجوهر أربعة أنواع، فنوع لا يكون إلاَّ حالاً وهو الصورة، وهو يشمل الصورتين وهما نوع واحد عندهم، ونوع لا يكون إلا محلاً وهو الهيولى، وذلك لأن كل جسم عندهم مركب من ثلاثة جواهر: حل اثنان منهما في الثالث يسمى أحد الحالين صورة جسمية وهي الَّتِي بها صار الجسم

ولم كان العقل العاشر هو الفعال والمدبر لعالم الكون والفساد ولمَ كانت النفوس حية، ولم كان بان يجعل الماء ماء والطين طيناً أولى من العكس، ولم كان بأن يجعل بعض الأجسام حياً والآخر جماداً أولى من العكس؟ وما الدليل على ان الأفلاك حية وأن لها نفوساً؟.

ويقريب من هذا الكلام يبطل قول الباطنية، وأما الطبائعية فيبطل قولهم أن /٦٧/ الطبع غير معقول.

متحيزاً، والآخر صورة نوعية وهي التي بها صار الجسم مختصاً بجهة دون جهة، ويسمون المحل هيولى وهو مادة الجسم وأصله، وهو قابل للاتصال والانفصال وحلول الصورتين فيه، فالصورتان عندهم نوع والهيولى نوع، والنوعان الثالث والرابع لا يكونان حالين ولا محلين، فأحدهما له اشتغال بالتدبير والتصرف وهو النفس، والآخر ليس كذلك وهو العقل، ويريدون بالنفس النفس الناطقة الَّتِي هي ثابتة عندهم للأفلاك وللإنسان والنفس والعقل عندهم لا يكونان إلاَّ بسيطين دائماً والأجسام إنَّها تتركب من الهيولى والصورة، وأما العرض عندهم فهو تسعة أجناس ويسمونها مقولات وهي: الكم والكيف والأين والمتى والإضافة والملك والوضع والفعل والانفعال، فقد بان بذكر هذه الخرافات مرادهم بالنفس والعقل.

قوله: (**ويقريب من هذا يبطل قول الباطنية**). يعني لأن مذاهبهم تضاهي مذاهب الفلاسفة، لإثباتهم علة قديمة صدر عنها سابق وعن السابق تالي وعن التالي نفس كلية، كما أن الفلاسفة أثبتت علة قديمة وصدور عقل عنها، فالكلام متقارب وإن اختلفت العبارات.

قوله: (**وأما الطبائعية فيبطل قولهم أن الطبع غير معقول**).

اعلم أن هذا الوجه يشمل إبطال قول كل قائل بالطبع على اختلاف كلامهم، وظاهر كلام أصحابنا أن الطبائعية فرقة واحدة ويحكون عنهم القول بالطبع جملة، وقال الإمام يحيى: زعموا أن الأجسام قديمة وأنها متحركة لذواتها، ثُمَّ اتفق في حركاتها أنَّها تصادمت فحصل منها هذا العالم، وقالوا: بأن حصول الألوان والأشكال تابع لامتزاج العناصر الأربعة النار والهوى والأرض والماء، وذكر بعض أصحابنا أن الطبائيعية ليست فرقة واحدة بل هم فرق

....

كثيرة، فكل من أثبت الطبع فهو طبائعي، فمنهم من جعل العالم صادراً بطبع العلة القديمة، وهم بعض الفلاسفة والباطنية، والعالم عندهم قديم وسموه حادثاً لوجوده من جهة غيره، ومنهم من يجعله صادراً بطبع الأفلاك وهم المنجمة، ومنهم من يجعل الحوادث اليومية كالنبات والمولودات والحياة والموت والآلام حادثة بالطبائع الحاصلة في الأجسام ولا تأثير للقديم فيها أصلاً وهم المطرفية، والفرق بينهم وبين من تقدم ذكره أنهم يقرون بحدوث العالم وثبوت الصانع المختار بخلاف من ذكر أولاً من الطبائعية، ولهذا قيل: المطرفية أسوأ حالاً من الطبائعية الجاحدين للصانع المختار، لأنهم اعترفوا بالصانع ثُمَّ أضافوا التأثير إلى غيره، والطبائعية لما نفوا الصانع لم يكن لهم بد من إضافة ذلك إلى أمر ما، ومن الوجوه الفارقة بينهم أن المطرفية يقولون: الأجسام والأعراض حدثت بالفطرة والتركيب، وأن الله تعالى هو الذي فطرها وركبها على أن يكون طبعها وعادتها الكون على ما كانت عليه، والطبائعية يضيفون الأمور كلها إلى الطبع، وقد قيل للمطرفية: إن الطبع إذا كان موجباً عندكم فالموجب لا يتراخى عن موجبه، فالمخلوقات مترتبة في الوجود شيئاً بعد شيء فكيف تكون حادثة بالطبع، ثُمَّ إن الطبع إن كان عندكم قديماً فهو باطل لأنه تابع لوجود الأجسام وقد ثبت حدوثها، وما تفرع على المحدث فهو أولى بالحدوث، وإن كان محدثاً فأما أن يكون محدثه طبعاً فيلزم التسلسل، أو فاعلاً مختاراً فيجب أن يقضى بأنه المؤثر في الأجسام والعالم كله فلا تثبت طريق إلى إثبات واسطة.

واعلم أن من المعتزلة من أثبت الطبع وقال به، وهم الذين زعموا أن المتولدات حادثة بطبع المحل كما سيأتي، والقائلون بأن تركيب الإنسان وغيره من التراكيب الحادثة حاصلة من تركيب الطبائع الأربع مع أن الله قادر على أن يبتدئ الخلقة من غير تركيب، وهذا قول الشيخ أبي القاسم البلخي، وقد قيل: إنه الأصل في مقالة المطرفية، لأن مطرف بن شهاب قال به أولاً ثُمَّ لم تزل مقالته ومقالة متابعيه من بعده تزداد حتَّى أفضت إلى الأمور الشنيعة في أكثر المسائل.

وبعد: فهو إما موجود أو معدوم، والموجود إما قديم أو محدث، القسمة الأولى بعينها، وكلـه باطل.

وبعد: فالطبع شيء واحد، فما الأمر الذي اقتضى وقوع الأشياء على هذا الترتيب البـديع والحكمة الباهرة ووقوعها بحسب المصالح كل وقت .

وأما أصحاب النجوم فيبطل قولهم: إنها غير حية.

فإن قيل: قولكم الطبع غير معقول يفيد أنَّه لفظ لا معنى له، ومعلـوم أنَّـه موجـود في كـلام العرب فيقولون: طبع الماء البرودة، وطبع النار الحرارة ونحو ذلك، كقولهم طبع فـلان كـذا، وطبع فلان كذا، وذلك يقضي بأن له معنى.

قلنا: إن الطبع الذي جعلناه غير معقول ولا معنى له هو ما ينسب إليه التأثير، فإن مـن حـق ما ينسب إليه التأثير أن يكون أمراً متميزاً موجوداً، فأما الطبع الذي أثبته أهل اللغـة فهـو وإن كان معقولاً فليس بأمر وجودي بل أمر إعتباري، ومعناه العادة والسجية، فمرادهم بقـولهم: طبع فلان كذا أي عادته وسجيته، وكذلك فمرادهم بقولهم: طبع النار الحرارة أي عادتها أنَّهـا تكون حارة، فإن الأجسام وإن كانت متماثلة فقد أجرى الله العادة بأن يخلق في بعضها الحرارة وفي بعضها البرودة ونحو ذلك، وقد تأول كلام أبي القاسم على أن هـذا مـراده حيـث قـال بتركيب الحوادث اليومية من طبائع الأجسام، وكذلك كلام الجاحظ ومن معه حيـث قـالوا: إن المتولدات حادثة بطبع المحل كما سيأتي.

قوله: (**القسمة الأولى بعينها**).

يعني في أول الفصل حيث قال: لأن ذلك الموجب إن كان محدثاً إلى آخره.

قوله: (**وأما أصحاب النجوم**).

اعلم أن أصحاب النجوم القائلين بتأثيرها فرقة من الفلاسفة وغـيرهم كـما تقـدم، والـذي ذهب إليه المسلمون أنَّها جمادات يسخرها الله بأمره ويـدبر حركاتهـا بمشيئته، خلقهـا تعـالى حكمة منه لمنافع عبيده ولما فيها من الألطاف لهم، فمن منافعها ما ذكره تعالى في القرآن

لكثرة حرارتها، ولاستمرار حركاتها على وتيرة واحدة؛ لأنها لا تدرك، والفعل لا يصح إلاَّ من حي، ولأنها أجسام فلا يصح منها فعل الأجسام، ولأنها كانت لا تفعل إلا باعتماد أو مماسة، ونحن نعلم بحدوث أشياء فينا ولا نحس باعتماد معتمد علينا، أو لأنها إن كانت قديمة لزم قدم العالم، وإن كانت محدثة نقلنا الكلام إلى محدثها.

الكريم من كونها زينة للسماء ورجوماً للشياطين المسترقين للسمع وعلامات يهتدى بها.

قوله: (**فيبطل قولهم إنَّها غير حية**).

أي قول من جعلها فاعلة مختارة لأن الفاعل المختار لا بد أن يكون حياً قادراً، فأما قول من جعلها موجبة بالطبع فقد تقدم إبطاله بأنه غير معقول، وكفى بالمذهب فساداً ألا يعقل.

واعلم أن كلام المصنف موافق لكلام أبي علي فإنه ذهب إلى أنا نعلم أنَّها غير حية بالعقل، فإنا قد علمنا أن الحياة تحتاج إلى رطوبة وهي غير حاصلة فيها لحرارتها كما لا يحصل في النار.

قال: ومعلوم أن الشمس أشد حراً من النار ولو قرب أحدنا إليها لأثرت فيه أكثر من تأثير النار، ولو بعد أحدنا عن النار لما أثرت فيه كتأثير الشمس، فإذا استحال في الشمس أن تكون حية فأولى في سائرها، وأما أبو هاشم فقال: لا نعلم أنَّها غير حية إلاَّ بالسمع، فإنا نعلم ضرورة من الدين أنَّها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة وأن حركاتها غير اختيارية.

قوله: (**ولاستمرار حركاتها على وتيرة واحدة**).

يعني مع أنا قد علمنا أن كل حي تصرفه يختلف بحسب اختلاف أغراضه ولا يوجد تصرفه على وتيرة واحدة في اليوم الواحد والليلة الواحدة، وإذا كان كذلك علمنا أن استمرار حركات هذه النجوم على وظيفة واحدة على مر الدهور وتوالي الأعوام والشهور هو لأنها مسخرة مدبرة لا متصرفة متخيرة، فأما اختلاف مطالعها ومغاربها في الصيف والشتاء فلا تقدح فيما ذكره المصنف من استمرار حركاتها على وتيرة واحدة فإن ذلك عادة لها مطردة.

قوله: (**ولأنها لا تدرك والفعل لايصح إلاَّ من حي**). يعني ولو كانت حية لأدركت، فإذا لم تدرك عرفنا أنَّها غير حية، والفعل لا يصح إلاَّ من حي، لكنهم لا يسلمون أنَّها لا تدرك،

....

ويطلان إدراكها ليس بأوضح من بطلان كونها حية.

قوله: (**ولأنها إن كانت قديمة لزم قدم العالم**). هذا إنَّما يلزم من قال بأنها موجبة منهم فأما من قال بأنها فاعلة مختارة فلا يلزمه.

الكلام في الصفات والأحكام

الصفة في اللغة، هي قول الواصف كقولك: فلان كريم.

وفي العرف ما أفاده، قول الواصف كالكرم مثلاً.

وفي الاصطلاح: بالمعنى العام، كل مزية للذات تعلم لا بانفرادها، وقد دخل الحكم في ذلك، وبالمعنى الخاص كل مزية للذات راجعة إلى الإثبات، تعلم الذات عليها لا باعتبار غير ولا ما يجري مجراه.

وقولنا: راجعه إلى الإثبات يخرج ما يرجع إلى النفي كنفي التجسيم والحاجة والرؤية والجهل وغيره، فإنها إنما تكون صفات بالمعنى العام.

وقلنا: تُعلم الذات عليها؛ لأن الصفة لا تستقل بالمعلومية، وبهذا تفارق الذات.

وقلنا: لا باعتبار غير، ولا ما يجري مجراه لتنفصل عن الحكم والحكم في اللغة: هو المنع، ومنه سمى اللجام حَكَمة لمنعه من الذهاب، وسميت الحكمة حكمة لمنعها من القبيح.

وفي العرف هو الإلزام، يقال: حكم القاضي أي ألزم، وفي اصطلاح الفقهاء: هو ما تتصف به الأفعال من وجوب وقبح وندب ونحو ذلك.

(الكلام في الصفات والأحكام)

قوله: (**الصفة في اللغة قول الواصف**). لا فرق عند أهل اللغة بين الوصف والصفة كما لا فرق بين الوعد والعدة هكذا قيل، وفيه نظر فإن بين الوعد والعدة فرقاً يعرفه أهل العربية من حيث أن الوعد مصدر وعد، فهو اسم لفعل الواعد وإذا ذكر مع الفعل نحو وعد وعداً أفاد التأكيد فقط، والعدة للنوع نحو عدة حسنة وعدة قبيحة.

قوله: (**وفي العرف هو الإلزام**). قد قيل: إن هذا حقيقته في الشرع.

قوله: (**وندب ونحو ذلك**). يعني وإباحة وكراهة وصحة وفساد.

وفي اصطلاح المتكلمين: بالمعنى العام كالصفة بالمعنى العام سواء، وبالمعنى الخاص كالصفة بالمعنى الخاص، إلا في اعتبار الغير أو ما يجري مجراه، فإن الحكم لا تعلم الذات عليه إلا باعتبار غير او ما يجري مجراه، والذي يعلم بين غيرين أو ذاتين كالمماثلة والمخالفة ونحو ذلك، والذي يعلم بين غير وما يجري مجراه أي بين ذات وصفة كصحة وجود الشيء في نفسه يعلم بين ذات الشيء وبين كونه موجوداً، وكذلك صحة الفعل من القادر يعلم بين ذات ذلك الفعل وبين صفة القادر.

واعلم أن حقيقة الحكم على رأي الأصوليين: ما استفيد من جهة الشرع إما بنقله عن أصله في العقل، وإما بتقريره على حكم العقل على وجه لو صدر منه نقله بدلاً عن إقراره إياه له. فقولهم: ما استفيد من جهة الشرع يخرج الأحكام العقلية كالمخالفة والمماثلة ونحو ذلك. وقولهم: من جهة الشرع ولم يقولوا: من جهة السمع لتشمل الأحكام الشرعية ثبتت بسمع من أدلة الشرع أو لا بسمع كالقياس، وقولهم: إما بنقله عن أصله يعنون كإباحة ذبح البهائم، وقولهم: أو تقريره على حكم العقل يعنون كتحريم ذبح ما لا يؤكل لحمه فإن الشرع في ذلك طابق العقل، وقولهم: على وجه لو نقل لصح احتراز مما ورد به الشرع من تحريم الظلم ونحوه فإن هذه لا تكون أحكاماً شرعية، لأن الشرع لا يصح أن يرد بخلاف ذلك، وأما تحريم ذبح ما لا يؤكل لحمه فإنه لو ورد بخلافه لصح.

قوله: (**كالمماثلة والمخالفة ونحو ذلك**). يعني كالمضادة الحقيقية وتعلق القدرة بالمقدور.

قوله: (**تعلم بين ذات ذلك الفعل وبين صفة القادر**). فيه نظر، والصحيح أن هذا الحكم مما يعلم بين غيرين ذات الفعل وذات القادر، فالأولى التمثيل بصحة أن يقدر ويعلم فإنه معلوم بين الحي وبين كونه قادراً عالماً.

فصل/والصفة ضربان:

واجبة، وهي التي يستحيل خلافها عند إمكانها على التعيين /٨٧/.

وجائزة، وهي التي ليست كذلك، وقلنا على التعيين احترازاً من الكائنية، فإنه يستحيل خلافها عند إمكانها، لكن لا على التعيين أي لا تجب كائنية معينة، بل ما من كائنية إلا ويجوز خروجه عنها إلى خلافها، وإن كان لا يخرج إلا إلى كائنية أخرى بخلاف الواجبة كالجوهرية والتحيز، فإنها لا تتبدل بحال. والواجبة ضربان: ذاتية، وهي التي تجب للذات على التعيين لا لاختصاصها بصفة أخرى كالجوهرية، ومقتضاه وهي التي تجب للذات على التعيين لاختصاصها بصفة أخرى كالتحيز فإنها تجب للجوهر لاختصاصه بالجوهرية بشرط الوجود

(فصل: والصفة ضربان)

قوله: (**يستحيل خلافها عند إمكانها**).

يعني بذلك أنَّه يستحيل ألا تحصل عند إمكانها، وأن صحتها تقترن بوجوبها فلا يجوز تراخي الصحة فيها عن الوجوب، فإن الذاتية لما صحت حالة العدم وجبت في تلك الحالة والمقتضاة تنقسم، فمنها ما يصح في الأزل فتجب حينئذ كصفاته تعالى المقتضاة عن صفته الذاتية.

ومنها ما لا يصح إلاَّ بعد حدوث ما هي صفات له ووجوده، وحينئذ تجب كصفات المحدثات المقتضاة عن صفاتها الذاتية، فإنها تصح وتجب في حالة واحدة وهي حالة الوجود.

قوله: (**أي لا تجب كائنية معينة**). يعني لا يجب أن يكون الجوهر في جهة معينة، وذلك لأن تحيزه يصحح له كونه في جميع الجهات ولا يوجب له كونه في واحدة منها معيناً إلاَّ الكون، ولا يستحيل خروجه عن الكائنيات كلها إلاَّ لتضمن التحيز الكون.

تنبيه:

نعلم انحصار الصفات في الواجبة والجائزة بأن نقول: الصفة إما أن يستحيل خلافها عند

وقلنا: على التعيين احترازاً من الكائنية أيضاً فإنها تجب للجوهر لاختصاصه بصفة أخرى، وهي التحيز، لكن لا على التعيين.

والجائزة ضربان:

معنوية، وهي كل صفة زائدة على الوجود تثبت لمؤثر على سبيل الإيجاب.

وقلنا: زائدة على الوجود احترازاً من وجود المسبب، فإنها صفة تثبت لمؤثر على سبيل الإيجاب، وهو السبب، وليست معنوية، وبالفاعل، وهي كل صفة تفتقر إلى مؤثر على سبيل الصحة، والاختيار.

فصل/والأحكام ثلاثة: مقتضى ومعنوي وبالفاعل ولا ذاتي في الأحكام.

فالمقتضى كأحكام التحيز من نحو احتماله للعرض، وصحة إدراكه بحاستين وشغله للجهة، ونحو صحة الفعل، وما شابه هذا من الأحكام المقتضاة التي يستدل بها على مقتضياتها.

إمكانها على التعيين أو لا، إن كانت كذلك فهي الواجبة، وهي لا تخلو إما أن تجب للذات لاختصاصها بصفة أخرى أو لا، إن كانت كذلك فهي المقتضاة، وإن لم تكن فهي الذاتية، وإن لم يستحل خلافها عند إمكانها على التعيين فهي الجائزة، وهي لا تخلو إما أن تثبت لمؤثر على جهة الإيجاب أو لا، إن كانت كذلك فهي المعنوية، وإن لم تكن كذلك فهي الَّتِي بالفاعل.

(فصل / والأحكام ثلاثة)

قوله: (**فالمقتضي كأحكام التحيز**). أورد رحمه الله للمقتضي من الأحكام مثالين مثالاً للمقتضي عن الصفات المقتضاة وهو أحكام التحيز، ومثلها صحة أن يقدر تعالى وصحة أن يعلم وصحة أن يريد، فإن هذه أحكام مقتضاة عن صفة له مقتضاة وهي كونه حياً، ومثالاً للمقتضى عن الصفات المعنوية وهو صحة الفعل منا، فإنه مقتضى عن كوننا قادرين، وأما في حقه تعالى فمقتضى عن صفة مقتضاة.

قوله: (**وما شابه هذا من الأحكام**). يعني كصحة الإحكام والصحح الصادرة عن كوننا أحياء كصحة كوننا قادرين وصحة كوننا عالمين، فهذه أحكام مقتضاة عن صفات معنوية

والمعنوي: كسكون النفس، فإنه يثبت لمعنى وهو العلم.

والذي بالفاعل نحو كون الكلام خبراً وأمراً، وكون الفعل ظلماً ونحو ذلك من وجوه الأفعال. والذي يدل على أنه لا ذاتي في الأحكام وجهان:

يستدل بها على مقتضياتها، وللأحكام المقتضاة مثالان آخران لم ينص عليهما فمثال للمقتضاة عن الصفات الذاتية كالمخالفة والمماثلة والصحح الصادرة عن صفته تعالى الذاتية، ومثال للمقتضاة عن الإحكام الَّتِي بالفاعل نحو القبح في الكذب فإنه حكم مقتضى عن حكم بالفاعل وهو كون الكلام كذباً ونحو ذلك.

قوله: (**والمعنوي كسكون النفس**). هذا حكم معنوي صادر عن معنى يوجب للجملة وهو العلم، فأما الأحكام الصادرة عن المعاني الَّتِي هي تختص المحل فكالمرافعة وصعوبة التفكيك وانغماز المحل ونبوه، وإن كان يرد على شيء منها إشكالات ليس هذا موضع ذكرها.

واعلم أن حصر الأحكام هو بأن نقول: الأحكام لا تخلو إما أن تكون واجبة أو لا، إن كانت واجبة فهي لا تخلو إما أن يكون وجوبها عقيب استحالة أو لا، إن كان وجوبها عقيب استحالة فهي لا تخلو إما أن تكون واقفة على شرط متجدد أو لا، إن كانت واقفة على شرط متجدد فهي الأحكام المقتضاة عن صفات المحدثات الذاتية بشرط الوجود كصحة التحيز مثلاً ووجوبه، وإن لم تكن كذلك فهي الأحكام الواقفة على مقتض متجدد، وهي لا تخلو إما أن يكون مقتضيها واجباً أو لا إن كان مقتضيها واجباً فهي الأحكام المقتضاة عن صفات المحدثات المقتضاة كأحكام التحيز والأحكام الصادرة عن صفات المعاني المقتضاة كالتعلقات والإيجابات، وإن لم يكن مقتضيها واجباً فهي لا تخلو إما أن تكون مقتضاة عن مقتض حاصل على سبيل الجواز والحال واحدة والشرط واحد أو لا، إن كان الأول فهي الأحكام المقتضاة عن الصفات المعنوية كصحة الفعل منا وصحة الإحكام، وإن لم تكن كذلك فهي الأحكام الصادرة عن الأحكام الَّتِي بالفاعل، وإن لم تكن وجوب الأحكام عقيب الاستحالة فهي لا تخلو إما أن تكون مقتضاة عن صفة ذاتية من غير شرط أو لا، إن

أحدهما: أن الذاتي هو الذي يدخل به الشيء في صحة كونه معلوماً، وقد ثبت أن الحكم لا يعلم إلا بين غيرين أو غير وما يجري مجراه، فلو كان ذاتياً لاقتضى كون الغيرين معلوماً واحداً؛ لأنه لو اقتضى كون كل واحد منهما معلوماً على انفراده لم يخل إما أن يصح العلم بأحدهما دون الآخر، وهذا يبطل كون المصحح لكونه معلوماً حكماً، وإما أن لا يصح العلم بأحدهما دون الآخر وذلك يبطل كونهما معلومين وغيرين، ويصيرهما معلوماً واحداً؛ لأنه لم يختص أحدهما إلا بما اختص به صاحبه، وهو هذا الحكم المصحح لكونهما معلومين، وما عدا ذلك من الذاتيات تابع له. هذا ما ذكره الشيخ الحسن رحمه الله تعالى في كتاب الكيفية.

كان الأول فهي المماثلة والمخالفة وصحة كون الشيء معلوماً، وإن لم تكن كذلك فهي الأحكام المقتضاة عن صفته تعالى، المقتضاة نحو صحة الفعل وصحة الإحكام، وإن لم تكن الأحكام واجبة فهي جائزة، وهي لا تخلو إما أن يكون المؤثر فيها مؤثراً على سبيل الصحة والاختيار أو لا، إن كان الأول فهي الأحكام الَّتي بالفاعل ككون الكلام أمراً وخبراً، وإن لم تكن كذلك فهي الأحكام المعنوية كسكون النفس وانغماز المحل ونحوهما.

قوله: (**إما أن يصح العلم بأحدهما دون الآخر، وهذا يبطل كون المصحح لكونه معلوماً حكماً**).

إنَّما كان ذلك مبطلاً لما ذكره لأن الذات لا تعلم إلاَّ على المزية الَّتي أوجبت صحة كونها معلومة، فإذا علم أحد الغيرين اللذين اقتضى الحكم كون كل واحد منهما معلوماً دون الآخر، فالعلم بذاته تستلزم العلم به على ذلك الحكم، ألا ترى أنا إذا علمنا الجوهر علمنا كونه جوهراً، وإذا علمنا السواد علمنا كونه سواداً لكون الجوهرية والسوادية هما الموجبتين لصحة كون الجوهر والسواد معلومين، فإذا علم إحدى الذاتين اللتين يعلم الحكم الذاتي بينهما دون الأخرى تضمن ذلك العلم بالحكم، فيكون الحكم قد علم من دون غير ولا ما يجري مجراه، وذلك يبطل كونه حكماً كما ذكره المصنف.

قوله: (**وما عدا ذلك من الذاتيات تابع له**). يعني بالحكم هو الأصل في إيجاب صحة كون

ولقائل أن يقول: إن الحكم إنما يكون ذاتياً لذات واحدة لا للذاتين جميعاً، وبه تدخل تلك الذات فقط في صحة كونها معلومة، وإنما /٦٩/ يعتبر الغير أو ما يجري مجراه في العلم بالحكم أي لا تعلم الذات على حكمها الذاتي إلا باعتبار غيراً وما يجري مجراه، وذلك لأمر يرجع إلى الحكم، والعلم به لا إلى تصحيحه لما يصححه ولا إلى كونه ذاتياً.

وبعد: فهب أن به يدخلان جميعاً في صحة كونهما معلومين، فما المانع من أن يصح كل واحد منهما معلوماً على انفراده، ولكن لا يعلم أحدهما دون الآخر لأمر يرجع إلى شأنه كاشف عنهما جميعاً أو أنهما معتبران في العلم به، فإذا كشف عن أحدهما فقد كشف عن الآخر كالدليل إذا دل على أمرين مختلفين، فإنه إذا علم أحدهما علم الآخر لاتحاد طريقتهما لا لاتحاد ذاتيهما.

وبالجملة فبينهما تلازم يرجع إلى ما هية الحكم ودلالته، وليس إذا تلازم العلم بأمرين لزم كونهما أمراً واحداً.

الذاتين معلومتين، وإذا كان للذاتين صفات ذاتية غير الحكم الذاتي فهي تبع للحكم في إيجاب صحة كونها معلومتين، فلا يقال: إن الذاتين وإن تلازم العلم بهما لأن المصحح لكونها معلومين حكم واحد، فإن ذلك لا يقتضي أن يكونا معلوماً واحداً ولا يبطل غيريتهما، لأن لكل واحدة منهما صفة ذاتية هي الأصل في تصحيح كونها معلومة، وفي المخالفة والمماثلة كما ذكره المصنف من بعد في الاعتراض.

قوله: (**ولقائل أن يقول إن الحكم إنّما يكون ذاتيا لذات واحدة لا للذاتين**). فيه نظر لأن الحكم إذا لم يعلم إلاّ بين ذاتين لم يصح جعله ذاتياً لأحدهما دون الأخرى، فليس بأن يجعل ذاتياًلهذه أولى من هذه، وإنّما يتأتى هذا إذا كان معلوماً بين غير وما يجري مجراه فإنه بأن يكون ذاتياً للذات أولى.

قوله: (**وبالجملة فبينهما تلازم يرجع إلى ماهية الحكم أو دلالته**). أي بين العلمين بالذاتين اللتين يثبت الحكم لهما تلازم لأمر يرجع إلى أن من حق الحكم ألا يعلم إلاّ بين غيرين، أو لأمر يرجع إلى أن الحكم إذا علم دل عليهما.

يوضحه أن العلم بالمتحيز يلازم العلم بالكون على الجملة، ولم يجب أن يكون المتحيز والكون شيئاً واحداً، وكذلك العلم بأحد المتضايفين يلازم العلم بالآخر كالعلم بكون زيداً أباً يلازم العلم بأن له ابناً، ومثله المالك والمملوك، والوديعة والوديع ونحو ذلك مما لا يدل تلازم العلم به على اتحاده، يزيده وضوحاً أن أحدنا لا يصح أن يعلم الذات إلا على صفتها الذاتية ومعلوم أن العلم بالصفة تبع للعلم بالذات، فلم يدل تلازم العلم بالذات والعلم بصفتها على أنهما معلوم واحد

قوله: (**يوضحه أن العلم بالمتحيز يلازم العلم بالكون على الجملة**).

يعني فلو أعلمنا صادق مثلاً بوجود متحيز فإنا نعلم وجود كون فيه، ونعلم حصوله لذلك المتحيز على سبيل الجملة، لا أنا نعلم حصول كون له معين في جهة معينة، إلاَّ أن للشيخ الحسن أن يقول: قد يصح العلم بالمتحيز من دون العلم بالكون ولهذا فإن نفاة المعاني إذا علموا متحيزاً لم يحصل لهم علم بالكون فلم يلزم من تلازم العلم بهما في موضع كونهما ليسا بغيرين، بخلاف الذاتين اللتين أوجب صحة كونهما معلومتين حكم واحد فإنهما لا يعلمان إلاَّ معاً، ولا يحصل العلم بأحديهما من دون العلم بالأخرى إذ الحكم لا يعلم إلاَّ بينهما وذلك يخرجهما عن كونهما معلومتين وغيرين كما تقدم، ونحو هذا الفرق يصح في المتضايفين بل هو أوضح فيهما، فإنه يصح العلم بالأب وجده والعلم بالابن وجده، وكذلك المالك والمملوك والوديعة والمودع.

قوله: (**فلم يدل تلازم العلم بالذات والعلم بصفتها على أنهما معلوم واحد**).

يقال: إن ههنا وجهاً في تلازم هذين العلمين غير كونهما معلوماً واحداً، وهو أن الذات لا تعلم إلاَّ على الصفة الَّتِي صُحِحت معلوميتها، والصفة لا تعلم إلاَّ على الذات بخلاف الذاتين إذا لم يعلما إلاَّ معاً، فإن ذلك يقتضي كونهما معلوماً واحداً إذ لا موجب غير ذلك لتلازم العلم بهما.

وقوله رَحِمَهُ اللهُ تعالى في آخر هذا الوجه: لأنه لم يختص أحدهما إلا بما اختص به الآخر، وهو هذا الحكم وما عداه من الذاتيات تبع له غير مسلم، بل لكل واحد من الغيرين ذاتية في حكم المغايرة لذاتية الآخر، فتكون هي الأصل في تصحيحها لكونه معلوماً، وفي مماثلته وفي مخالفة مخالفه، وإنما كانت هي الأصل في جميع ذلك؛ لأن الذات تعلم عليها من دون اعتبار غير ولا ما يجري مجراه، ولهذا لو لم يخلق الله إلا ذاتاً واحدة لصح العلم بها، وإن لم يوجد هذا الحكم المذكور، فصح أنها أخص من الحكم، وإن كانا ذاتيين كما أن التحيز أخص من صحة كون الجوهر معلوماً وإن كانا مقتضيين.

قوله: (**بل لكل واحد من الغيرين ذاتية في حكم المغايرة لذاتية الآخر**). أي صفة ذاتية في حكم المغايرة لصفة الآخر الذاتية، وإنّما جعلها في حكم المُغايرة لأن المغَايَرة الحقيقية لا تثبت إلاّ بين الذوات، والمعنى أن الصفتين لو كانتا ذاتين لكانتا متغايرتين.

قوله: (**ولهذا لو لم يخلق الله إلاّ ذاتاً واحدة لصح العلم بها وإن لم يوجد هذا الحكم المذكور**). يعني فدل هذا على أن الصفة هي الأصل من حيث أنّه تعالى إذا خلق ذاتاً واحدة فقط فالحكم لا يثبت لها، إذ لو ثبت لها لكان قد علم لا بين غيرين، ومع ذلك فقد صح كون تلك الذات معلومة، وأيضاً فإنه لا يصح أن يحصل لها الحكم من دون صفة فتعلم عليه، ولا يحتاج في العلم بها إلى الصفة فكانت الصفة أقوى في إيجاب هذا الحكم الذي هو صحة كون الذات معلومة من الحكم الذاتي ويكون الحكم تابعاً للصفة، لا أنّها تابعة له كما أشار إليه الشيخ الحسن.

قوله: (**كما أن التحيز أخص من صحة كون الجوهر معلوماً**). قاس الصفة والحكم الذاتيتين على الصفة والحكم المقتضيين، والمعنى أنا لو قدرنا ثبوت حكم ذاتي لكانت الصفة الذاتية أخص منه، ومعنى أخصيتها أنها الأصل في تصحيح معلومية الذات، فإنها مقصورة على الذات، والحكم معلوم بينها وبين غيرها من الذوات فهي أخص من الحكم، كما أن التحيز الذي هو صفة مقتضاة للجوهر عن الجوهرية أخص بالجوهر من صحة كونه معلوماً مع أنّه

الوجه الثاني: ذكره أيضاً في الكيفية وهو أن الذاتي ما به يماثل الشيء مماثلة ويخالف مخالفة، فلو كان الحكم ذاتياً لم يخل إما أن يقتضي تماثل الغيرين أو اختلافهما أو لا يقتضي تماثلهما ولا اختلافهما.

والأول باطل؛ لأن من حق التماثل أن يثبت لأحد الذاتيين مثل ما يثبت للأخرى، وهاهنا الثابت للأخرى هو بعينه الثابت للأخرى. والثاني باطل أولى وأحرى؛ لأن من حق الاختلاف أن لا يختص أحدهما بمثل ما اختص به الآخر ولا بما يماثله. والثالث: باطل؛ لأنه إذا لم يقتض تماثلهما ولا اختلافهما خرجا عن أن يكونا مثلين ومختلفين وهو محال؛ لأنهما ذاتان، ومن حكم كل ذاتين التماثل أو الاختلاف، فإذا لم يتماثلا ولم يختلفا خرجا عن كونهما ذاتين.

ولقائل أن يقول: إن الذي يقتضي التماثل والاختلاف /٧٠/ هو أخص الذاتيات وهاهنا ما هو أخص من هذا الحكم وهو الصفات الذاتية، فلا يقتضي هذا الحكم تماثلاً ولا اختلافاً، وليس إذا لم يقتض التماثل ولا الإختلاف لزم أن لا يكونا مثلين، ولا مختلفين لحصول أمر سوى الحكم، هو أحق باقتضاء التماثل والاختلاف، وهو الصفات الذاتية

ثابت له ومقتضى عن الجوهرية، ودليل أن التحيز أخص أنَّه لا يثبت إلاَّ للجوهر وصحة المعلومية تشاركه فيها كل ذات.

قوله في الوجه الثاني: (**لأن من حق الاختلاف ألا يختص أحدهما بما اختص به الآخر ولا بما يماثله**). يعني وههنا قد اختص أحدهما بما اختص به الآخر وهو هذا الحكم الذاتي الثابت لهما فلم يكونا مختلفين.

قوله: (**خرجا عن كونهما مثلين أو مختلفين وهو محال**). إنَّما كان خروج الذاتين عن كونهما مثلين ومختلفين محالاً لأن كل ذات لا بد أن تختص بصفة ذاتية، فالذات إذا اختصت بصفة ذاتية، فإما أن تكون مشاركة للأخرى في ذاتيتها فهما متماثلتان أو غير مشاركة لها فهما مختلفتان ولا قسم ثالث.

قوله: (**فلا يقتضي هذا الحكم تماثلاً ولا اختلافاً**). فيه نظر لأنه مالم يقتض تماثلاً أو اختلافاً فليس بذاتي، إذ اقتضاء التماثل والاختلاف خاصة ما يثبت للذات، فأي صفة أو حكم لم

وبعد: فقد تقدم في الأشكال على الوجه الأول أنه إنما يكون ذاتياً لأحدهما، فـلا جَـرَم أن تقتضى مماثلتهما للذات التي يحصل لها مثله، فلا يستقيم قول أن الذي يثبت لأحد الذاتين هو الذي يثبت للأخرى.

يوضحه أن صحة احتمال الجوهر للعرض حكم يعلم بين غيرين، وهما ذات المتحيز وذات العرض، أو بين المتحيز وكونه متحيزاً، ومع ذلك فإنما هو مقتضىً عن أحد الأمـرين، وهـو التحيز، فكذلك يعلم الحكم الذاتي بين غيرين، وإن كان ذاتياً لأحدهما، وهذا الكلام كله إذا كان الأمران اللذان يعلم بينهما الحكم غيرين حقيقيين فلما إذا كانا ذاتاً وصـفة، فالإشـكال أظهر في أنه لا يقتضي كونهما معلوماً واحداً ، وأنه لا يقتضي تماثلاً ولا اختلافاً؛ لأن الصفة لا تعلم على انفرادها سواء كان الحكم ذاتياً أم لا، وكذلك لا يثبت فيهما مماثلة ولا مخالفة.

يَقْتَضِيهما فليس بذاتي.

قوله: (**فلا يستقيم قوله أن الذي ثبت لإحدى الذاتين هو الذي ثبت للأخرى**). يعني فإنه لم يثبت إلا لذات واحدة، فأما الأخرى فإنما اعتبرت في العلم به لا أنه ثابت لها عـلى حـد ثبوتـه للأخرى.

قوله: (**فالإشكال أظهر**).

يعني لأن الصفة لا تعلم على انفرادها ولا تثبت فيها مماثلة ولا مخالفة فلا يحال حينئـذ عـدم اقتضاء الحكم للتماثل والاختلاف، وقد اعـترض الوجـه الثـاني بوجـه آخـر غـير مـا أورده المصنف وهو أن قيل: إنك قـد اشـترطت في المخالفـة ألا تثبـت لإحـدى الـذاتين مـا يثبـت للأخرى ولا ما يماثله، فهلا اعتبرت في المماثلة أن تثبت لإحدى الذاتين ما يثبـت للأخـرى أو ما يماثله، لأن المماثلة نقيض المخالفة، وإذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرته من ألا يكونا مثلـين ولا مختلفين بل يكونان مثلين، لأنه قد ثبت لأحدهما مـا ثبـت للآخـر، إلا أن للشـيخ الحسـن أن يقول: إني اعتبرت في المخالفة ألا تثبت لإحدى الذاتين مـا ثبـت للأخـرى لا مـن حيـث أن ثبوته للأخرى نقيض المماثلة، أو أن ذلك شرط في المخالفة بين الغيرين فيشترط في المماثلة

فصل/قد عرفت بما سلف أن الصفات أربع

ذاتية ومقتضاة ومعنوية وبالفاعل، وأن الذوات ثلاث الباري جل وعز، والجسم والعرض، إذا ثبت هذا فاعلم أن الجسم يستحق هذه الصفات الأربع،

عكسه، بل لأنه إذا ثبت لأحديها ما ثبت للأخرى اقتضى كونهما معلوماً واحداً وأخرجهما عن كونهما معلومين، ومع كونهما معلوماً واحداً لا مخالفة، وفيه رجوع إلى الوجه الأول.

تنبيه:

اعلم أن إبطال الشيخ الحسن للحكم الذاتي ليس مصروفاً إلى حكم معين وإنما هو كلام على أنه لا يصح أن يكون في الأحكام ذاتي ومنع من صحة ذلك، وإن كان لا نزاع في حكم معين، ولا قائل بأن شيئاً من الأحكام ذاتي، والمصنف لم يقصد باعتراضه لاستدلال الشيخ تصحيح كون حكم معين ذاتياً، فإنه لا شيء من الأحكام يشتبه الحال في كونه ذاتياً إلا أن يقال: صحة الصفة الذاتية أو وجوبها، وقد قال الشيخ الحسن ما معناه: أن صحة الصفة الذاتية وجوبها كالكيفيتين لها، إذ لا يعقلان ولا يثبتان من دونها بل يثبتان معاً لها، ولا يكون لها ثبوت ولا حكم بانفرادهما فهما كالصفة مع الذات، فكما أن الصفة لا يحكم لها بما يحكم به للذات من الوجود وكيفيته فكذلك حكم الصفة معها لا حكم له بما يحكم به لها، ولا يلزم من ثبوت كيفية لها ثبوت كيفية له فلا يكون حكم الصفة ذاتياً إذا كانت ذاتية.

(**فصل**: قوله: (**قد عرفت بما سلف أن الصفات أربع**).

يعني في الفصل الذي قسم فيه الصفات إلى واجبة وجائزة، والواجبة إلى ذاتية ومقتضاة، والجائزة إلى معنوية وبالفاعل، فإنه يعرف منه أن الصفات أربع: ذاتية ومقتضاة ومعنوية وبالفاعل.

قوله: (**وأن الذوات ثلاث**). هذا عرف مما سلف متقدماً من تقسيم الذوات.

فالذاتية له هي الجوهرية، والمقتضة هي التحيز وكونه مدركاً في حق الأحياء، والمعنوية هي الكائنية والقادرية ونحوهما، والتي بالفاعل هي الوجود، والعرض يستحق ثلاثاً ذاتية، وهي التي بها يُماثل مماثله ويُخالف مخالفه كالسوادية مثلاً، ومقتضة وهي التي بها يوجب موجبه ويتعلق بمتعلقه ويضاد ضده كالهيئة مثلاً ، وبالفاعل، وهي الوجود ولا يستحق معنوية؛ لأنه معنى فلا يختص به معنى، والباري جل وعز يستحق ثلاثا ذاتية، وهي الصفة الأخص، ومقتضة وهي القادرية والعالمية ونحوهما ومعنوية، وهي كونه مريداً أو كارهاً، ولا يستحق صفة بالفاعل؛ لأن الفاعل لا يفعل للذات صفة من دون واسطة إلا إذا فعل تلك الذات والباري تعالى قديم لا فاعل له. ولنستدل على ثبوت هذه الصفات لهذه الذوات على التفصيل، فإنه قد خالف فيه شيخنا أبو الحسين، ولنبدأ بصفات المحدثات؛ لأن عليها يترتب العلم بصفات القديم تعالى.

قوله: (**كالهيئة مثلاً**). هذا مثل للصفة المقتضاة عن الذات الثابتة للأعراض على سبيل الجملة، والهيئة صفة اللون المقتضاة التي بها تتضاد الألوان فيما بينها، ولأجلها يصح إدراكها ولم يقصد بها التي يثبت لأجلها التعلق والإيجاب، فإن الألوان لا توجب ولا تتعلق وإنما توجب لمن اختصت به التعلق والإيجاب، والتضاد من صفات الأعراض صفة العلم المقتضاة ونحوه، ولا صفة مقتضاة من صفات أجناس الأعراض تقتضي صحة الإدراك والتضاد والتعلق والإيجاب معاً، بل ما اقتضى منها التعلق والإيجاب لم يقتض صحة الإدراك، وما اقتضى صحة الإدراك لم يقتض التعلق والإيجاب.

تنبيه:

سائر ما ذكره المصنف في هذا الفصل واضح وصحيح على قواعدهم ونحن نلحق به الكلام في فائدتين، إحديهما: في ذكر خواص كل واحد من هذه الصفات الأربع. والثانية: في ذكر الأحكام التي توجبها الذاتية والمقتضاة.

أما الفائدة الأولى: فاعلم أن خواص الصفة الذاتية خمس:

....

الأولى: أنها ثابتة للمحدثات في حالتي الوجود والعدم، وسيأتي بيان ذلك.

الثانية: أنها لا تفتقر في ثبوتها للذات إلى التي تؤثر ولا ما يجري مجراه.

الثالثة: أنه لا يجوز استحقاق جنسها وقبيلها مع الجواز.

الرابعة: أنه لا يجوز استحقاق الذات الواحدة لأكثر من صفة ذاتية واحدة.

الخامسة: أن الموصوف بها يستحيل خروجه عنها على سبيل الإطلاق.

وخواص الصفة المقتضاة أيضاً خمس:

الأولى: أنها ثابتة على سبيل الوجوب، ومع ذلك يجوز استحقاق جنسها وقبيلها مع الجواز.

الثانية: أنها لا تحتاج في ثبوتها إلى مؤثر خارج عن الذات قط.

الثالثة: أنها تنقسم إلى ما يستحيل تجدده وزواله في حالة بقاء الموصوف به، وهو ما كان منها مُقْتَضَى عن صفة ذاتية كصفاته تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركاً والتحيز وصفات الأعراض المقتضاة، وإلى ما يصح تجدده وزواله في حالة بقاء الموصوف به، وهو ما كان منها مقتضى عن صفة معنوية أو مقتضاة كالمدركية في حقنا وحقه تعالى.

الرابعة: أن قبيلها ينقسم إلى ما يجب عقيب استحالة، وإلى ما يجب لا بعد استحالة، فالأول ما كان مشروطاً بشرط متجدد كالتحيز وصفات الأعراض المقتضاة، والثاني ما لا يقف على شرط متجدد ولا مقتض متجدد كصفات الباري تعالى الأربع المقتضاة عن صفة ذاته تعالى.

الخامسة: أن مجرد الذات غير كاف في ثبوتها، ولا يحتاج في ثبوتها إلى مؤثر حقيقي.

وخواص الصفة المعنوية خمس أيضا:

الأولى: أنها ثابتة على سبيل الجواز والحال واحدة والشرط واحد.

الثانية: أنه لا يستحقها إلا ما يجوز عليه البقاء.

الثالثة: أن من حقها أن يكون المؤثر في صحتها أمراً زائداً على المؤثر في وجوبها.

....

الرابعة: أنه لا يجوز ثبوتها إلا للمتحيزات.

الخامسة: أنه يجوز تجددها للذات وزوالها عنها في حال بقائها هكذا ذكروا. وفي الخاصة الرابعة نظر على قاعدتهم في أن كونه تعالى مريداً وكارهاً صفتين معنويتين.

وخواص الصفة التي بالفاعل خمس أيضاً:

الأولى: أنها تستحق على سبيل الجواز من غير حال وشرط.

الثانية: أن من حقها أن يتقدم جوازها على حصولها.

الثالثة: أنه يستحيل خروج الموصوف عن كل صفة منها معينة اتصف بها ما دام باقياً.

الرابعة: أنه يستحيل تجدد كل عين من أعيانها حال البقاء.

الخامسة: أنها ليست إلا صفة واحدة في حكم المتماثلة في سائر الذوات.

وأما الفائدة الثانية: الأحكام التي توجبها الصفة الذاتية المماثلة والمخالفة، واعلم أن إيجابها للمماثلة يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن توجب المماثلة للذات المختصة بها ولما يماثلها، ويكون الحكم الصادر عنها ثابتاً للذاتين كليهما.

وثانيها: أن تكون صفة هذه الذات موجبة للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط، وصفة تلك الذات توجب المماثلة لها فقط.

وثالثها: أن تكون موجبة للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط بشرط ثبوت ذات أخرى، واختصاصها بصفة في حكم المماثلة لها وصفة تلك الذات الأخرى كذلك أيضاً، والكلام في إيجابها للمخالفة، واحتمال هذه الوجوه كالكلام في إيجابها للمماثلة، ذكر هذا التفصيل بعض أصحابنا.

وتوجب الصفة الذاتية أيضاً صحة كون الشيء معلوماً وصحة وجوده في نفسه عند

فصل/ والذي يدل على أن للجوهر بكونه جوهراً حال وجوه ثلاثة:

الأول: أن الجوهر يماثل الجوهر ويخالف السواد، والمماثلة والمخالفة لا تصح إلا بصفة ذاتية /٨٧/ وسيأتي تحقيقه في الاستدلال على أن الجوهرية ثابتة في حال العدم.

والوجه الثاني: أن الجوهر والسواد قد اشتركا في كونهما ذاتين، واختلفا في كون أحدهما جوهر والآخر سواداً، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز.

واعترضه أصحاب أبي الحسين بأنهما اشتركا في أمر جلي، وهو صحة كونهما معلومين على انفرادهما، وافترقا في أنفسهما التي أضيف إليهما هذا الحكم الذي هو صحة كونهما معلومين على الانفراد وبعد: فقد اشتركت الجوهرية والسوادية في كونهما صفتين، ثم افترقا في كون أحدهما جوهرية والأخرى سوادية، ولم يلزم من ذلك تعليل هذه المفارقة بأمر زائد على مجردهما.

المتأخرين، وذلك أنهم يثبتون للمقدور صحتين صحة وجوده في نفسه، وهي مقتضاة عن صفة ذاتية وصحة وجوده من جهة القادر عليه، وهي مقتضاة عن كونه قادراً، فأما المتقدمون فلا يثبتون إلا صحة وجوده من جهة القادر عليه، وتوجب أيضاً صحة الصفة المقتضاة ووجوبها بشرط الوجود.

والأحكام التي توجبها الصفة المقتضاة الإيجاب فيما يوجب، والتضاد في المتضادات، وصحة الإدراك في المدركات، وصحة البقاء في الباقيات، والتعلق في المتعلقات، والحلول على سبيل الجملة فيما يحل.

(فصل: والذي يدل على أن للجوهر بكونه جوهراً حالاً وجوه ثلاثة)

قوله: **(واعترضه أصحاب أبي الحسين بأنهما اشتركا في أمر جلي)**.

اعلم أن أصحابنا جميعاً يطلقون على صحة كون الشيء معلوماً أنه حكم جلي لعدم اختصاص ذات به دون أخرى، ولهذا لا يقتضي تماثلاً ولا اختلافاً وتشترك فيه الذوات المتماثلة والمختلفة.

والجواب: قولهم افترقا في أنفسهما لا يصح لوجهين: أحدهما أن أنفسهما تصح كونها معلومة على الانفراد وكون أحدهما جوهراً والآخر سواداً لا يعلم على انفراده بل يعلم تبعاً لذاتيهما، فدل على أنه زائد عليهما.

الثاني: أنه قد يعقل ذات الجوهر والسواد من لا يعقل كونه جوهراً ولا سواداً.

وأما المعارضة بالصفتين وافتراقهما بعد الاشتراك فقد قال الشيوخ فيه: إن افتراقهما في مجردهما كان قبل اشتراكهما في كونهما صفتين؛

قوله: (**لايصح لوجهين أحدهما أن أنفسهما تصح كونها معلومة**).... إلى آخره.

تلخيص هذا الوجه أن جعلكم لذلك الافتراق افتراقاً في أنفسهما وليس بافتراق في أمر زائد لا يصح، لأن أنفسهما أي نفسي الجوهر والسواد يصح كونهما معلومين على الانفراد، إذ المراد بالنفس ههنا الذات ونحن علمنا افتراقهما في أمر لا يعلم على انفراده وهو كون أحدهما جوهراً والآخر سواداً، وكون الشيء جوهراً وسواداً مما لا يعلم على انفراده بل يعلم تبعاً للذات، فلا يعلم كون الشيء جوهراً إلا بعد أن يعلم ذات ذلك الشيء، وكذلك لايعلم كون الشيء سواداً إلا بعد أن يعلم ذلك الشيء، فكيف يرجع بافتراقهما فيما لا يعلم على انفراده إلى افتراقهما فيما يعلم على انفراده.

قوله: (**الثاني أنه قد يعقل ذات الجوهر والسواد من لايعقل كونه جوهراً وسوادا**).

تلخيص هذا الوجه: أن القول بكون التفرقة الحاصلة بكون إحدى الذاتين جوهراً والأخرى سواداً راجعة إلى نفس الجوهر والسواد غير صحيح، بل رجوعها إلى كون أحدهما جوهراً والآخر سواداً، ويجب كونهما مرتبتين إذ لو كانت تلك التفرقة راجعة إلى نفس الجوهر والسواد للزم فيمن عقل ذات الجوهر حين شاهدها أن يعلم كونها جوهراً، إذ المرجع بكونه جوهراً إلى نفس الجوهر وقد عقل نفس الجوهر وعلمه ونحو هذا في السواد، ومعلوم أنه يدرك الجوهر ويعقله من لا يعقل معنى كونه جوهراً ولا يميزه، هذا حال أكثر الناس، وكذلك كون الذات سواداً. فعلمنا حينئذ أن كون الجوهر جوهراً مزية زائدة على الذات فقد

لأن كون الصفة صفة هو من توابع مجردها ولواحقه، وإذا كان الافتراق قبل الاشتراك لم يجب تعليله بخلاف اشتراك السواد والجوهر في كونهما ذاتين فإنه حاصل قبل افتراقهما بدليل أنه لا يعقل إلا تبعاً، والمراد قبلية الذهن لا قبلية الزمان.

الوجه الثالث: إن علمنا بكون الجوهر جوهر إما أن يتعلق بمجرد ذاته أو بمعنىً غيرهـــا أو بحكم لها أو بكيفية صفة أو بصفة على ما نقوله لا يجوز أن يتعلق بمجرد الذات؛ لأنا قد نعلمه ذاتاً ولا نعلمه جوهراً

يعقلها من يعقل الجوهر وقد لا يعقلها، وكذلك كون السواد سواداً.

قوله: (**لأن كون الصفة صفة هو من توابع مجردها**). يعني فلأجل ذلك تأخر العلم بكونها صفة عن العلم بمجردها بخلاف علمنا بأن الجوهر ذات فإنه متقدم على العلم بكونه جوهراً، إذ كونه جوهراً من توابع الذات لا أن الذات من توابع كونه جوهراً، فكان الافتراق ههنا بعد الاشتراك، والاشتراك هناك بعد الافتراق، وإذا كان الافتراق قبل الاشتراك لم يجب تعليله، فإنهم لم يوجبوا إلا تعليل الافتراق بعد الاشتراك لا عكسه على ما سيأتي كاشتراك الجملتين في كونهما حيين، وافتراقهما في أن أحديهما يصح منها الفعل والأخرى ليس كذلك.

قوله: (**والمراد قبلية الذهن لا قبلية الزمان**). يعني فالذهن يقضي بأن الافتراق بين الصفتين في كون أحديهما جوهرية والأخرى سوادية متقدم على اشتراكهما في كونهما صفتين لا أن ههنا تقدماً في الزمان، فإن ثبوت كونهما صفتين وكون أحديهما جوهرية والأخرى سوادية حاصل في حالة واحدة، وهي فيما لم يزل على رأي الجمهور، وكذلك فكون الجوهر ذاتاً متقدم في الذهن على كونه جوهراً لا أن ثم تقدماً في الزمان.

قوله: (**لأنا قد نعلمه ذاتاً ولا نعلمه جوهراً**). يعني فلو كان العلم بكونه جوهراً علماً بذات الجوهر لكان العلم بذات الجوهر علماً بكونه جوهراً، ولو كان كذلك لزم فيمن علم ذاته أن يعلم كونه جوهراً، وقد تقدم قريباً أنه قد يشاهده ويعلمه من لا يعلم كونه جوهراً، بل لو أخبرنا صادق أن الله تعالى قد أوجد ذاتاً وتلك الذات جوهر في نفس الأمر، فإنا قد علمنا

ولا أن يتعلق بمعنى؛ لأن كونه جوهراً واجب، ولأن ذلك المعنى لا يختص به إلاَّ بأن يحله، ولا يحله إلاَّ بعد أن يتحيز، ولا يتحيز إلا بعد كونه جوهراً ولا أن يتعلق بحكم؛ لأنا نعلم المفارقة بين الجوهر وغيره من دون اعتبار غير ولا ما يجري مجراه ولا أن يتعلق بكيفية صفة، لأن كيفية الصفة تابعة للصفة كالحدوث والقدم فإنهما يتبعان الوجود وبقي أن يتعلق بصفة وهو المطلوب.

ذات الجوهر وتعلق علمنا بها ولم نعلم كونها جوهراً ولا تعلق علمنا بذلك.

قوله: (**لأن كونه جوهراً واجب**). يعني فكيف يكون معنى كونه جوهراً ثبوت معنى له يتعلق به علمنا بكونه جوهراً مع أن كونه جوهراً واجب له بكل حال، فلا يصح ألا يكون جوهراً، وثبوت المعنى له غير واجب بل إيجاده واقف على اختيار الفاعل، وهذا الوجه يذكر في إبطال أن يكون كونه جوهراً صفة معنوية فيقال: إن كونه جوهراً واجب ولو كان صفة معنوية لكانت جائزة.

قوله: (**ولأن ذلك المعنى لا يختص به إلا بأن يحله ولا يحله إلا بعد أن يتحيز ولا يتحيز إلا بعد كونه جوهراً**). يعني فكيف يكون كون الجوهر جوهراً نفس المعنى الحاصل للجوهر مع أنه لا يحصل له ويحله إلا بعد كونه جوهراً.

قوله: (**لأنا نعلم المفارقة بين الجوهر وغيره من دون اعتبار غير ولا ما يجري مجراه**).

يقال: هذه مناقضة لأنك قلت نعلم المفارقة بين الجوهر وغيره، ثم قلت: من دون اعتبار غير. والجواب: أن مراده بالتفرقة هي كون الجوهر جوهراً لما تقدم من أنه شارك اللون في كونه ذاتاً وفارقة بكونه جوهراً، فكونه جوهراً هو الذي يفارق به اللون في نفس الأمر، وليس بحكم يعلم بينه وبين اللون، ولو كان حكماً للزم عند العلم به العلم بغير معين كما في المماثلة، فإنا لا نعلم أن هذه الذات مماثلة إلا مع علمنا بغير معين يسد مسدها فيها يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل.

قوله: (**لأن كيفية الصفة تابعة للصفة**). يعني فلا يجوز أن يكون كونه جوهراً كيفية صفة

وربما يورد أصحابنا هذا الوجه على غير هذه العبارة فيقولون: لو أخبرنا الصادق بوجود ذات، فإنا نعلم عين تلك الذات ونعلم وجودها، ثم إذا أخبرنا أنها جوهر فإنا نعلم ثانياً غير ما علمناه أولاً، ولا بد أن يكون ذلك الأمر الزائد صفة للذات وهي الجوهرية.

واعترضه أصحاب أبي الحسين بأن الذي تعلق به علمنا أولاً هو أنه ذات يصح العلم بها على انفرادها، ثم تعلق علمنا ثانياً بتلك الذات على التفصيل، وهو أنها ذات /٨٢/ تخالف السواد مثلاً.

قالوا: ومعنى مخالفتها للسواد أنها شيء تدرك بحاستين، وتشغل الجهة، والسواد هيئة بجمع الشعاع.

والجواب: أنه ما لم يكن كونه جوهراً أو كونه سواداً أمراً زائداً على ذاته لا يكون علمنا قد تعلق ثانياً بأزيد مما تعلق به أولاً، وخلاف ذلك(١) معلوم.

قال أصحابنا: وقولهم إنه تعلق أولاً بكونها ذاتاً يصح العلم بها على انفرادها غير صحيح؛ لأن كونها ذاتاً موجودة ليس هو صحة العلم بها على انفرادها، بل صحة العلم بها على انفرادها حكم كاشف عن كونها ذاتاً، وتابع له لا أنه هو وكونها ذاتاً موجودة، ليس هو كونها ذاتاً اتفاقاً.

من دون صفة تثبت لها تلك الكيفية، لأن الكيفيات تتبع الصفات فمتى اعترف الخصم بثبوت كيفية لزمه الاعتراف بصفة تثبت الكيفية لها وهو الغرض المقصود.

قوله: (كالحدوث والقدم). يعني فإنهما لما كانا من كيفيات الوجود كانا تابعين له، فأينما ثبت القدم أو الحدوث كان الوجود ثابتاً، فلا يثبت القدم ولا الحدوث للمعدوم لانتفاء الصفة التي هما تابعان لها عنه.

قوله: (أو كونه سواداً). يعني حيث يكون الخبر الثاني أن تلك الذات سواد.

قوله: (لأن كونها ذاتاً موجودة ليس هو صحة العلم بها على انفرادها). يعني والذي علمناه أولاً هو أن هنا ذاتاً موجودة فقط، فكيف يقولون: إنه تعلق بأنها يصح العلم بها على

(١) ـ في الأصل زيادة واو ولا معنى لها.

أما عندنا فلأنها صفة زائدة على الذات، وأما عندهم فلأن الوجود هو عين الذات، وعين الذات ليس هو كونها ذاتاً بل كونها ذاتاً حكم للذات عندهم ومضاف إليها.

وحاصل الكلام: أن كونها ذاتاً ووجودها وصحة العلم بها على الانفراد قد علمناه بالخبر الأول، فلا بد أن نعلم بالخبر الثاني أمراً زائداً على ذلك، وقولهم: إن علمنا ثانياً تعلق بأنها ذات يخالف السواد غير صحيح؛ لأن المخالفة لا تعلم إلاَّ باعتبار المخالف، ونحن نعلمه جوهراً، وإن لم نعلم ذاتاً أخرى يخالفها الجوهر من سواد ولا غيره، وأيضاً فالبياض يشارك الجوهر في كونه مخالفاً للسواد، فكيف يكون معنى كونه جوهراً هو أنه ذات يخالف السواد، وكذلك قولهم: إن معنى المخالفة هو أنها ذات يصح إدراكها بحاسة، والسواد هيئة يجمع الشعاع غير صحيح؛

انفرادها، مع أن صحة العلم بها على انفرادها ليس هو كونها ذاتاً موجودة بل هو حكم يكشف عن كون المختص به ذاتاً لا صفة، فإن الصفة لا يصح العلم بها على انفرادها، وإذا كان صحة العلم بها على انفرادها حكماً تابعاً لكونها ذاتاً لا أنه كونها ذاتاً، فكيف يكون العلم بكونه ذاتاً علماً به إلا أن لهم أن يقولوا: إنا عند علمنا بالمتبوع نعلم التابع فعند أن أُخبرنا بوجود ذات علمنا أنه يصح العلم بها على انفرادها لما كان من حق كل ذات أن يصح العلم بها على انفرادها.

قوله: **(وكونها موجودة ليس هو كونها ذاتاً)**. يعني فكيف تفيد الأخبار بوجود ذات العلم بكونها ذاتاً مع أن كونها ذاتاً ليس هو كونها موجودة.

قوله: **(وإن لم نعلم ذاتاً أخرى يخالفها الجوهر)**.

تقريره أن يقال: إذا قلتم إن متعلق هذا العلم أنه ذات يخالف السواد أو غيره من الذوات مع تقدير أنا لم نعلم ذاتاً غير الجوهر، إما بأن نذهب إلى أن هذه الذوات صفات أو أنها لا ذوات ولا صفات، ولا يخطر لنا ذكرها في تلك الحال على بال لزمكم ألا يكون علمنا ثانياً قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا أولا.

لأن صحة إدراكه بحاستين يعتبر فيه الإدراك والحاستين، وكونه مخالفاً للسواد لا يعتبر فيه ذلك، ولأن كونه مخالفاً للسواد يعتبر فيه السواد، وصحة إدراكه بحاستين لا يعتبر فيه ذلك؛ ولأن صحة إدراكه بحاستين أمر إثباتي، وكونه مخالفاً للسواد أمر سلبي، إذ المرجع به إلى أنه لا يسد مسده عندنا، والمرجع به إلى أنه ليس كالسواد عندهم، وكما أن صحة إدراكه بحاستين ليس هي كونه مخالفاً للسواد

قوله: (**لأن صحة إدراكه بحاستين يعتبر فيه الإدراك والحاستين**)... إلى آخره.

تلخيصه أن جعلهم للمخالفة بين الجوهر والسواد راجعة إلى أن الجوهر يدرك بحاستين والسواد هيئة تجمع الشعاع غير صحيح، لأنه لو كان كذلك للزم أن لا يصح العلم بأن الجوهر مخالف للسواد إلا مع العلم بأنه يدرك بحاستين، ومع العلم بماهية الإدراك والحاستين لتوقف العلم بأنه يدرك بحاستين عليه، وكذلك مع العلم بأن السواد هيئة تجمع الشعاع، ومعلوم أن العلم بهذه الأمور غير معتبر في العلم بأن الجوهر يخالف السواد، فدل على أنه ليس معنى المخالفة راجعاً إلى ذلك، وكان يلزم أيضاً على قولهم ألا يصح العلم بأن الجوهر يدرك بحاستين إلا مع العلم بالسواد، لأن معنى كونه مدركاً بحاستين أنه مخالف للسواد، والعلم بأن هذه الذات مخالفة لتلك لا يثبت إلا مع العلم بتلك الذات الأخرى، فكان يلزم على هذا أن يعتبر في العلم بأن الجوهر يدرك بحاستين العلم بالسواد، ومعلوم أنه غير معتبر فإنه تعالى لو خلق جوهراً ولم يخلق سواداً لعلمنا إدراكه بحاستين ولم تعلم، لأنه مخالف للسواد إذ لا شعور لنا بالسواد، والمعلوم أنا لا نعلم في جوهر أنه مخالف للسواد إلا مع علمنا بالسواد، ونحو هذا يجري الكلام في أن معنى مخالفة السواد للجوهر أنه هيئة تجمع الشعاع.

قوله: (**إذ المرجع به إلى أنه لا يسد مسده عندنا والمرجع به إلى أنه ليس كالسواد عندهم**).

يقال: وما الفرق بين الكلامين؟ والجواب: أن الفرق يعرف من تتمة كلام الجمهور التي لم يذكرها المصنف، وهو أنه لا يسد مسده فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل، وهم لا

فليست أيضاً هي كونه جوهراً لمثل ما تقدم؛ ولأن عندهم كونه جوهراً هو نفس ذاته، ومعلوم أن صحة إدراكه بحاستين ومخالفته لغيره، ونحو ذلك مزايا ثابتة له ومضافة إليه وليست كونه جوهراً.

يوضحه أنهم فسروا كونه جوهراً بهذه الأشياء، ولم يفسروه بكونه ذاتاً ولا بكونه جوهراً.

يثبتون صفة ذاتية ولا كاشفاً عنها.

قوله: (**فليست أيضاً هي كونه جوهراً لمثل ما تقدم**). يعني فيبطل قولهم: إن علمنا بكونه جوهراً علم بأنه مما يصح إدراكه بحاستين.

وقوله: (**لمثل ما تقدم**). يعني من أن العلم بكونه جوهراً لا يعتبر فيه الإدراك بحاستين، بل نعلم جوهراً وإن لم يخطر على بال العالم بكونه جوهراً أنه يدرك بحاستين، وصحة إدراكه بحاستين يعتبر فيه ذلك.

قوله: (**ومعلوم أن صحة إدراكه بحاستين ومخالفته لغيره ونحو ذلك مزايا**). يعني فكيف فسرتم ما هو عندكم نفس الذات بمزايا لها، وأشار بنحو ذلك إلى مخالفته للبياض ومماثلته لجوهر آخر، والمزية تعم الصفة والحكم، وأراد بكونها مزايا أنها أحكام، فصحة الإدراك بحاستين من أحكام التحيز، والمخالفة من أحكام الصفة الذاتية.

قوله: (**يوضحه أنهم فسروا كونه جوهراً بهذه الأشياء ولم يفسروه بكونه ذاتاً**). هذا كلام فيه التباس وركة، وإذا جعل راجعاً إلى ما يتصل به من الكلام لم يستقم فإن ظاهره أن المراد توضيح ما ذكرنا من أن عندهم أن كونه جوهراً هو نفس ذاته وليس كذلك، فإنما ذكره يوضح أنه ليس عندهم نفس ذاته حيث فسروه بمزايا، والذي يُتقوَّم به الكلام أن يكون مراده يوضح ما يقوله من أن كونه جوهراً أمر زائد على الذات ومزية ثابتة لها، وأن علمنا ثانياً بكونه جوهراً قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا أولاً بنفس الذات أنهم فسروا كونه جوهراً بصحة إدراكه بحاستين وهو مزية، ولم يفسروه بنفس الذات على ما يذهبون إليه فدل على أنه أمر زائد على الذات، لكن رد الضمير في يوضحه إلى ما ذكر فيه بعد، ورجوع إلى كلام قد

وبعد: فقد يعلم الجوهر جوهراً من لا يعلم مخالفته لغيره، وعلى الجملة فما لم يكن كونه جوهراً أو سواداً زائداً على ذاته لا يكون فرق بين علمنا أولاً وبين علمنا ثانياً لأن العلم الأول قد تعلق بنفس الذات ووجودها، فبماذا يتعلق علمنا ثانياً لولا أن هناك مزية؟ وأشف ما أوردوه في إبطال هذه المسألة /٨٣/ ونظائرها المعارضة، فإنهم قالوا: قد ثبت أنه لو أخبرنا الصادق أن هذا الجسم قد اختص بصفة لعلمناها على الجملة، ثم إذا أخبرنا ثانياً بأن تلك الصفة جوهرية أو كائنية فإنا نعلم ثانياً غير ما علمناه أولاً، فيلزم أن يتعلق علمنا بصفة للصفة أو مزية مطلقة.

قالوا: ومتى التزمتم حصول مزية نقلنا الكلام إليها في صحة الإخبار عنها جملة وتفصيلاً حتى يلزم ما لا يتناهى من المزايا.

قالوا: فإن قلتم أن كون الجوهر جوهراً مما لا يعلل فلا يلزم أن يكون مفارقة الجوهرية للسواد معللة بصفة. قيل لكم: وكذلك كون الذات جوهراً مما لا يعلل، فلا يحتاج إلى صفة تكون قد فارق بها السواد، وقد أجاب الشيخ الحسن رحمه الله تعالى في هذا بجواب غير مقنع، وحاصله أن الذات مما يصح العلم بها على انفرادها ولا تعلم تبعاً لغيرها، فإذا أخبرنا الصادق بوجود ذات في الجملة لم يجز أن نعلم وجودها وكونها ذاتاً إلا تبعاً للعلم بمجردها حتى لو لم نعلم مجردها ما صح منا أن نعلم وجودها ولا كونها ذاتاً،

مضى وتقضّى وتعقبه كلام طويل، ثم ما معنى قوله: ولا بكونه جوهراً، فإنه يكون المعنى يوضحه أنهم لم يفسروا كونه جوهراً بكونه جوهراً، وكيف تفسير الشيء بنفسه؟ فالكلام مختل، ولعل فيه سهواً، وأن أصله ولا فسروا كونه ذاتاً لكونه جوهراً.

قوله: (**وأشف ما أوردوه في إبطال هذه المسألة ونظائرها**). أي وأقوى ما أدلوا به في إبطال هذه المسألة التي هي إثبات الجوهرية، وكذلك سائر ذاتيات الذوات ونظائرها

من إثبات التحيز صفة مقتضاة وسائر المقتضيات، وكذلك الوجود والكائنية على ما سيأتي.

قوله: (**لم يجز أن نعلم وجودها وكونها ذاتاً إلا تبعاً للعلم بمجردها**). يعني ونحن قد علمنا كونها ذاتاً ووجودها بالخبر الأول، فيكون علمنا بمجردها قد حصل في الخبر الأول فلا

فلم يكن بد من أن نعلم بخبره الثاني أمراً زائداً عليها؛ لأنّا قد علمناها، فأما الصفة فهي لا تعلم على انفرادها، وإنما تعلم تبعاً للذات على كل حال، فإذا أخبرنا الصادق بثبوت صفة جاز أن يكون ذلك خبراً عن بعض لوازمها وتوابعها المضافة إلى الذات المختصة بها، فإن كونها صفة وكونها ثابتة من لوازم مجردها، وجائز أن يُعلم بعض لوازم الصفة وإن لم يعلم مجردها، ويكون العلم الثاني متعلقاً بمجردها، هذا إذا كانت من الحقائق المفردة التي لا تتركب من جنس وفصل كالوجود، وإن كانت مما يتركب من جنس وفصل كالكائنية، فإن كونها كائنية تجمع بين المتحركية والساكنية، فلا بد أن يحصل بخبره الثاني في هذه الصورة غير ما حصل أولاً من التوابع واللوازم،

يقال: إن العلم الذي حصل بالخبر الثاني هو العلم بمجردها كما قاله في الصفة، علمنا مجردها بالخبر الأول، وعلمنا بالثاني غير ما علمناه بالخبر الأول.

قوله: (**عن بعض لوازمها وتوابعها المضافة إلى الذات**). يعني من كونها ثابتة للذات ومزية لها ولازمة لها، فإن كونها صفة ثابتة من لوازم مجردها أي مجرد الصفة المضافة إلى الذات لا كيفيتها بل يلزم من مجردها، سواء كانت ذاتية أو مقتضاة أو معنوية أو بالفاعل، وقوله: (**المضافة إلى الذات**). احتراز من لوازمها المتعلقة بها من كونها واجبة، جائزة، أو ذاتية أو مقتضاة أو غير ذلك، فإنا لا نعلمها عند الإخبار بأن ههنا صفة.

قوله: (**وجائز أن يعلم بعض لوازم الصفة وإن لم يعلم مجردها**).

يعني بخلاف الذوات فإنه لا يجوز أن تعلم لوازمها ومزاياها قبلها، إذ هي لا تستقل بالمعلومية ولا تعلم إلا تبعاً لها، فأما لوازم الصفة فتعلم قبلها ويكون العلم بها تبعاً للعلم بالذات لا العلم بمجرد الصفة.

قوله: (**كالوجود**). يعني فإنه ليس بصفة مشتملة على جنس وفصل بخلاف الكائنية، فإنها جنس ولها أنواع كالمتحركية والسكونية ونحوهما.

قوله: (**فلا بد أن يحصل بخبره الثاني في هذه الصورة غير ما حصل أولاً من التوابع**

ولا يلزم تسلسل اللوازم والمزايا بل ينتهي ذلك إلى الحقائق المفردة، وحينئذ يكون العلم الثاني علماً بمجردها. ولقائل أن يقول: إن أكثر هذا الكلام لا طائل فيه ولا فرج؛ لأن الدليل الذي استدللتم به على أن العلم بكونه جوهراً لا بد أن يتعلق بصفة زائدة على الذات هو بعينه حاصل فيما عارضناكم به من الصفة، وهو أنه يعلمها صفة من لا يعلمها جوهرية ولا كائنية، فإن دل هناك على ثبوت مزية دل هنا أيضاً من غير فرق.

وأما فرقكم بأنه يجوز أن يعلم بعض لوازم الصفة من دون العلم بعينها بخلاف الذات فهو مبني على محل النزاع، فإن عند الخصم أنه يعلم عين الشيء بالخبرين جميعاً في الصفة وفي الذات، ولكن يعلمها بالأول جملة وبالثاني تفصيلاً. على أنه لا فرق بين وراء اتفاقهما فيما جعلتموه دليلاً على ثبوت المزية، فيجب أن يدل في الموضعين، وأن يكون للمزية مزية لحصول ذلك الدليل في كل مزية تعرض.

واللوازم).

يعني فإذا قال أولاً هنا صفة فالعلم يحصل بلوازمها المضافة إلى الذات، فإذا قال: هي كائنية حصل علم آخر بتوابع ولوازم للصفة التي هذه سبيلها، وإن لم تكن تلك اللوازم مضافة إلى الذات، وهي أن ههنا صفة تتركب من جنس وفصل، وتشتمل على أنواع وتنقسم إلى أقسام كثيرة، ولا يكون العلم بمجردها حاصلاً إلا بخبر ثالث أما بأنها متحركية أو ساكنية، فأما الوجود فيحصل بالخبر الثاني، والعلم بمجرد الصفة وبشيء من لوازمها وهو أنها حقيقة مفردة لا تتركب من جنس وفصل ولا تتنوع إلى أنواع وضروب.

قوله: (**ولكن يعلمها بالأول جملة وبالثاني تفصيلاً**).

يعني يعلم بالخبر الأول أنها ذات، وهذا علم جملي إذ لا يفيد إلا أنها من جملة الذوات، وبالثاني أنها جوهر مثلاً وهو تفصيلي، إذ قد علمها مفصلة وميزها عن غيرها من الأجناس، وإن كان علماً جملياً أيضاً من وجه، وهو بالنظر إلى أنه لم يعلم به ذلك الجوهر بعينه بل علم به أنه من جملة الجواهر، وعلى نحو هذا يجري الكلام في الصفة.

وقولكم /٨٤/ بتسلسل اللوازم في الحقائق المركبة حتى تنتهي إلى المفردة غير مخلص من وجهين: أحدهما أن ما جعلتموه دليلاً على الأمر الزائد في الذوات وفي الصفات المركبة هو بعينه حاصل في الحقائق المفردة.

والثاني: أنه ما من أمر يقصد إلى تحديده إلا ويمكن تركيبه من جنس وفصل إذا حُدَّ حداً معنوياً.

قوله: (**على أنه لا فرق من وراء اتفاقهما فيما جعلتموه دليلاً على ثبوت المزية**).

حاصله: أن الذي جعلتموه دليلاً على ثبوت المزية في حق الذات، وهو أن علمنا ثانياً قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا أولاً حاصل في الصفة، فإن علمنا ثانياً قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا أولاً فيجب ثبوت المدلول فيها كما ثبت في الذات، وفرقكم بأن العلم الأول في الصفة متعلق بلوازمها فرق من وجه آخر غير ما وقع الاتفاق فيه بين الذات والصفة من تعلق العلم ثانياً بغير ما تعلق به أولاً، لكنه يقال: لو صح ذلك الفرق ووضح لم يقدح فيه ما ذكره المصنف من كونه فرقاً من وراء اتفاقهما، بل يكون فرقاً ثانياً يستقيم به الدليل وتنتفي به المعارضة.

قوله: (**وقولكم بتسلسل اللوازم في الحقائق المركبة**).

يعني حيث جعل الشيخ الحسن الخبر الأول مفيداً للعلم بلوازم الصفة المركبة المضافة إلى الذات، والخبر الثاني مفيداً للعلم بلوازمها الراجعة إليها، من كونها مركبة مشتملة على جنس وفصل ومتنوعة إلى أنواع كثيرة.

قوله: (**حاصل في الحقائق المفردة**).

يعني فإنه يمكن أن يقال فيها: والخبر الثاني متعلق بلوازم أخر غير اللوازم التي أفادها الخبر الأول من كونها حقيقة مفردة غير متركبة من جنس وفصل ولا متنوعة، وبالجملة فقد أفاد الخبر الثاني فيها غير ما أفاده الأول كما في الذات والصفات المركبة.

قوله: (**إلا ويمكن تركيبه من جنس وفصل**).

يوضحه أنه ما من صفة معينة من وجود أو غيره إلا ويجمعها وغيرها كونها صفة، ويكون جنساً لها ويفصلها عما عداها نوعها وقبيلها، فلا وجه لجعل بعض الصفات مفرة وبعضها مركبة، فيلزم حصول أمر زائد في الجميع عند الخبر الثاني إذاً هذا فلا يستقيم جواب الشيخ الحسن رحمه الله تعالى، إلا أن يصح ما يقوله أهل المنطق من أن لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا يتناهى ولا تنحصر من الأمور السلبية والثبوتية ،

يعني فالوجود وإن كان من الحقائق المجردة فتركيبه من جنس وفصل ممكن. فيقال في حده: الصفة التي تظهر عندها الصفات والأحكام المقتضاة عن الصفة الذاتية، فقولنا: الصفة جنس، وتتمة الحد فصل.

قوله: **(ويفصلها عما عداها نوعها وقبيلها).**

اعلم أنه كثيراً ما يجري في كتب المتكلمين ذكر الجنس والنوع والقبيل في المعاني والصفات، وذكرها في الصفات تبع لذكرها في الذوات، فلنبينها واحداً واحداً ليكون ذلك قاعدة ينبني عليها فهم ما يجري ذكره فيها.

أما الجنس فلهم فيه اصطلاحان، الأول: أنهم يطلقونه على المتماثل والمختلف والمتضاد، وعلى المتماثل والمتضاد، وعلى المتماثل والمختلف، فالأول: كالاعتقادات، والثاني كالألوان، والثالث كالاعتمادات. الاصطلاح الثاني: أنهم يستعملونه فيما يشتمل على المتماثل فقط، فيقولون: الحياة جنس والتأليف جنس والألم جنس، وهذا الاصطلاح الثاني أكثر في الاستعمال.

وأما النوع فيستعملونه في المختلف فقط، فيقولون: القدرة نوع لما كانت جميع القدر مختلفة، وقد يستعملونه في البعض مما اشتمل عليه جنس مخصوص، فيقولون: الحركة نوع من جنس الأكوان.

وأما القبيل فيستعملونه في كل ما عُدَّ قِسماً على حِدة من الأعراض وإن اشتمل على المتماثل والمتضاد كالألوان والأكوان، أو على المختلف والمتماثل كالاعتماد، أو على المتماثل فقط كالحياة

ولهذا بعينه عدلوا عن التحديد باللوازم العرضية إلى الذاتيات، قالوا: لأن الذاتيات منحصرة، فيمكن أن تجمع في حد بخلاف اللوازم، ولوازم اللوازم، فإنها لا تنحصر، ويجيء مثاله على أصلهم أن الآدمي يلازمه الولادة، والولادة يلازمها الولد والولد يلازمه الوطء، والوطء يلازمه الملامسة، والملامسة يلازمها الكون والكون يلازمه التحيز والتحيز يلازمه الوجود، والوجود يلازمه الحدوث، والحدوث يلازمه المحدث، والمحدث يلازمه القادرية، والقادرية يلازمها الحياة. وهلم جرا على هذا المنوال، فإن صح هذا صَح كلام الشيخ الحسن، وألزمنا أنه لا فرق بين الذات والصفة في أن كل خبر خاص يفيد لازماً من لوازم ما أفاده العام.

أو على المختلف فقط كالقُدَر، والصفات تجري على هذا القياس، هذا ما فهمناه من اصطلاحهم بعد استقراء ما ذكروه وما يجري في أثناء كلامهم، وقد صرح الشيخ الحسن في الكيفية بأن النوع من الصفات ما كان مختلفاً كالقادرية وأن الجنس منها ما كان متماثلاً كالحيية.

قوله: (**وهلم جرا**) هذه كلمة تستعمل في معنى الاستمرار وعدم الاقتصار، وهلم[1]: اسم فعل بمعنى أقبل. قال الله تعالى: ﴿ هَلُمَّ إِلَيْنَا ﴾ [الأحزاب:١٨]وجراً: مصدر منتصب على أنه مفعول مطلق. وفي بعض حواشي الصحاح أن جرا اسم مقصور لاتنوين فيه ولا مد، أصل معنى جرا أن يترك الإبل والبقر ترعى وهي تسير من دون قصر لها. قال بعض أهل اللغة: معنى هلم جرا سيروا على هيئتكم فلا تشقوا على أنفسكم وركابكم ثم استعملت في هذا المعنى، وهو عدم الاقتصار على غاية ومنع الحصر. قال الجوهري: يقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا إلى اليوم.

قوله: (**على هذا المنوال**).

يقال لقوم إذا استوت أخلاقهم هم على منوال واحد، والمنوال في الأصل: الخشبة التي

---

(١) ـ قد سبق الكلام على هلم جرا مستوفى فهذا هنا تكرير له إلا أنه لا يخلو عن مزيد فائدة.

فصل/ وقريب مما تقدم الاستدلال على أن للجوهر بكونه متحيزاً حال وبكونه موجوداً

وإن كان الكلام في هذا الفصل آكد من حيث قد ثبت أن المعدوم شيء لكن ذهب أبو إسحاق النُّصيبيني إلى أن التحيز هو الوجود

لنا: أن التحيز واجب والوجود جائز ،

يلف الحائك ثوبه الذي ينسجه عليها قليلاً قليلاً ليتمكن من نسج البقية.

قوله: (**في أن كل خبر خاص يفيد لازماً من لوازم ما أفاده العام**).

الخبر العام كالإخبار بأن هنا ذاتاً، والخبر الخاص نحو أن تلك الذات جوهر، وفي الصفة الخبر العام أن هنا صفة والخاص نحو هي جوهرية، والذي يفيده الخاص في الإخبار عن الذات أن لها صفة هي الجوهرية وفي الإخبار عن الصفة أنها ذاتية وأنها لا تثبت إلا للجوهر وأنها تقتضي التحيز ونحو ذلك.

(**فصل: وقريب مما تقدم الاستدلال على أن للجوهر بكونه متحيزاً حالا وبكونه موجوداً**).

فنقول فيه: لو أخبرنا مخبر بأن ههنا ذاتاً، ثم أخبرنا بأنها متحيزة أو موجودة فقد تعلق علمنا ثانياً بغير ما تعلق به أولاً إلى آخر الدلالة.

قوله: (**وإن كان الكلام في هذا الفصل آكد من حيث قد ثبت أن المعدوم شيء**).

يعني فإذا كان في حال العدم شيئاً وذاتاً وعرفنا حصول التحيز والوجود من بعد ذلك وتجددهما عليه لم يمكن أن يقال: هما نفس الذات، لأن نفس الذات ثابتة حال العدم، والتحيز والوجود تجدد من بعد، ولأنه لابد من أمر تعلق به قادرية القادر الموجد بخلاف الجوهرية، ولعله لو سلم الخصم أن المعدوم ذات لسلم أن التحيز صفة بخلاف الجوهرية فإنه لو اعترف بثبوت المعدوم شيئاً لأمكنه أن يبقى على منازعته في كونها صفة.

قوله: (**لنا أن التحيز واجب والوجود جائز**).

اعلم أن أبا إسحاق مع جعله لهما صفة واحدة لا بد له من القول بأنها جائزة ثابتة بالفاعل،

وبعد: فالجوهر يضاد الفناء بشرط الوجود والتضاد مقتضى عن التحيز، فلو كان التحيز هو الوجود لكان الشيء شرطاً في نفسه وللزم التضاد في كل موجود وبعد: فالجوهر يدرك على التحيز، فلو كانت هي الوجود لكان قد أدرك على الوجود فيلزم مثله في كل موجود لتماثل الوجود وبعد: فللوجودات تشترك في الوجود ولا تشترك في التحيز.

وأن ينازع في كون التحيز واجباً، فاستدلال المصنف فيه نظر فإنه إنما يثبت أنه واجب إذا ثبت أنه غير الوجود، فحينئذ نقول: قد ثبت استحالة ألا يكون الجسم متحيزاً مع وجوده فدل على وجوب التحيز له.

قوله: (**فالجوهر يضاد الفناء بشرط الوجود**).

أي وجود الجوهر والفناء، ودليل شرطية الوجود أن الجوهر في حال عدمه لاينفيه الفناء ولايضاده ولا ينفي الفناء ولا يضاده.

قوله: (**والتضاد مقتضى عن التحيز**).

الدليل على ذلك أن الفناء قد ثبت مضادته للجوهر على ما سيأتي، فلا يخلو إما أن يضاده لمجرد الذات أو لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه على وجه أو لمعنى أو لذاته أو للتحيز على ما نقوله، والأول باطل وإلا لزم مضادة الفناء لكل ذات وفي حالة العدم، والثاني باطل للزوم مضادته لكل موجود وهو محال، والثالث باطل للزوم مضادته لكل محدث وألا يضاده حال البقاء ومعلوم أن نفيه للجوهر يكون حال البقاء، والرابع باطل لأنه لا وجه معقول ويقتضي ألا يضاده حال البقاء، والخامس باطل لأن مضادته له واجبة، وما كان لمعنى فهو جائز ويلزم إذا لم يوجد ذلك المعنى إلا متنافياً، والسادس باطل للزوم المضادة حال العدم ومضادته له حال العدم محال فلم يبق إلا أنه يضاده للتحيز الحاصل حال الوجود.

قوله: (**لكان الشيء شرطاً في نفسه**).

كان الأولى أن يقول: لكان الشيء شرطاً في اقتضائه نفسه لما يقتضيه قوله: لتماثل الوجود أي لكونه في حكم المتماثل إلا أنه مع جعله لوجود الجوهر نفس التحيز، لا نسلم تماثل الوجود

فصل/والذي يدل على أنه له بكونه كائناً حال أنه يستحيل كونه في جهتين في حالة واحدة ولا وجه لهذه الاستحالة إلا حصوله على صفتين ضدين.

وبعد: فنحن نفرق بين كونه في جهة وبين كونه في جهة أخرى

لكن الدليل قائم على تماثل الوجود، وهو اشتراك صفات الوجود في أخص أحكامها، وهو ظهور الصفات المقتضاة عن صفة الذات عندها.

(فصل: والذي يدل على أن له بكونه كائناً حالا أنه يستحيل كونه في جهتين في حالة واحدة ولاوجه لهذه الاستحالة إلا حصوله على صفتين ضدين).

واعلم أنه قد اختلف كلام أصحابنا في هل تعلل هذه الاستحالة بالكائنية التي هي الصفة كما ذكره المصنف أو بالكون، والأولى تعليلها بالكائنية كما ذكره رحمه الله، ووجهه أن هذه الاستحالة معلومة ضرورة، فلا تعلل بما يعلم دلالة جملة وتفصيلاً، وهو الكون بل بالكائنية فإنها معلومة على سبيل الجملة ضرورة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن العلة في الاستحالة هو التحيز؟

قلنا: لا يصح ذلك لأن التحيز مصحح لكونه في الجهات كلها، فلو أحال كونه في جهتين لكان محيلاً لشيء مصححاً له وهو محال، وقد كان الشيخ ابن متويه أجاز أن يضاف إلى هذه العلة في الاستحالة علة أخرى، وهو أن كونه في جهتين يؤدي إلى أن يكون شاغلاً لأكثر من قدره، ثم ضعف هذه العلة بما حاصله أن الطريق إلى تضاد الأكوان هو استحالة حصول الجوهر في جهتين، فإذا جوزنا أن العلة في ذلك كونه يؤدي إلى أن يكون شاغلاً لأكثر من قدره لم يبق لنا طريق إلى العلم بالتضاد، وكلامه ضعيف لأن القائل بعدم تضاد الأكوان هو الشيخ أبو يعقوب البستاني، وبأن فيها المتماثل والمختلف فقط يقول عدم وجدانك للطريق إلى تضادها لا يلحق منه خلل وإياه أريد، فالأولى في تضعيف تلك العلة أن يقال: إن المرجع بشغله لأكثر من قدره إلى كونه في جهتين أو أكثر، فكيف يجعل ذلك هو العلة في استحالة كونه في جهتين أو أكثر فإنه تعليل للشيء بنفسه، وقد ضعفت بأنه لو لم تكن العلة إلا استحالة

فلا بد من أمر يعلل به كما سيأتي، وذلك الأمر إما أن يرجع به إلى وجود معنى هو الكون، وهو باطل؛ لأن التفرقة ضرورية دون الكون، ولأن الطريق إلى الكون هو الصفة، وإما إلى عدم معنى وهو باطل؛ لأن عدم المعنى مع الجهتين على سواء، فكان يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة، ولأن عدم المعنى يترتب /٨٥/ على ثبوته.

كونه شاغلاً لأكثر من قدره فإن ذلك لا يستحيل على البدل، وكذلك على الجمع إلا أنه يمكن فيه المعارضة فيقال: وكذلك لا يستحيل كونه كائناً في جهتين على البدل فكذلك على الجمع.

قوله: (**فلا بد من أمر يعلل به كما سيأتي**).

يعني في بيان ما يجب تعليله وما لا يجب في مسألة إثبات القادرية.

قوله: (**لأن التفرقة ضرورية دون الكون**).

يعني فكيف يرجع بما يعلم ضرورة إلى ما لا يعلم إلا دلالة، فالأولى أن يرجع به إلى ما يعلم ضرورة على سبيل الجملة وهي الكائنية.

قوله: (**لأن عدم المعنى مع الجهتين على سواء فكان يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة**).

هذا الوجه ليس هذا موضعه وإنما موضعه لو قيل: بأن الجوهر حصل في الجهة لعدم معنى، فكان الأولى أن يقال: لأن عدم المعنى مع الجهتين على سواء، فكان يجب ألا يفرق بين كونه في جهة وكونه في أخرى.

قوله: (**ولأن عدم المعنى يترتب على ثبوته**).

يعني فيما لم يوجبه المعنى مع وجوده فأولى ألا يعلق به مع عدمه إذ هو مع الوجود أقوى حالاً من العدم، أو أراد أن ذلك المعنى إذا لم يكن قد ثبت له وجود وعرف لم يمكن أن يعلل ما نحن فيه بعدمه.

وقوله: (**على ثبوته**). أراد به وجوده تساهلاً وإلا فالثبوت عندهم يعم الموجود والمعدوم

فإذا لم يرجع بها إلى ثبوته فأولى إلى علمه، وإما إلى انتفاء صفة وهو باطل؛ لأن انتفائها مع الجهتين على سواء، ولأن الأمور الثابتة لا تعلل بالنفي هاهنا، وإما إلى كيفية صفة هي الوجود وهو باطل؛ لأن كيفية الصفة تتبعها، فكان يلزم أن لا يجدد كونه كائناً في الجهة إلا إذا تجدد وجوده على أن الوجود صفة متماثلة والكائنية تتضاد بحسب اختلاف الجهات، وإما إلى ثبوت صفة وهو المطلوب.

بناء على ما مر من ثبوت الذوات في حالة العدم.

قوله: (**ولأن الأمور الثابتة لا تعلل بالنفي هنا**).

يعني تعليل تأثير فأما تعليل الكشف فجائز كما تقدم.

قوله: (**وإما إلى كيفية صفة هي الوجود**). أي تلك الصفة هي الوجود.

قوله: (**لأن كيفية الصفة تتبعها فكان يلزم ألاَّ يتجدد كونه كائناً في الجهة إلا إذا تجدد وجوده**).

هذا يصلح دليلاً على أن الكائنية ليست بكيفية للوجود، وفيه خروج عما كان بصدده لأنه في إثبات نفس الكائنية على الجملة، وذكر أنه لا يمكن الرجوع بتلك التفرقة إلا إليها، فكان الملائم لذلك أن يقول: وإما أن يرجع بتلك التفرقة إلى كيفية صفة هي الوجود فكان يلزم ألا نعلم التفرقة إلا مع تجدد الوجود، لأن كيفية الصفة تتبع تحددها، وأنت إذا تأملت كلام المصنف في هذا الفصل وجدته منضرباً فأحسن تأمله.

قوله: (**على أن الوجود صفة متماثلة والكائنية تتضاد**).

معنى تماثل صفة الوجود أنها لا تختلف باختلاف الذوات الثابتة هي لها، وذلك لاتفاقها في أخص أحكامها وهي ظهور الصفات المقتضاة عن صفات الذوات عندها، ومعنى تضاد الكائنية أنه لا يمكن اجتماع صفتين منها باعتبار جهتين، فلا يمكن أن يكون كائناً في هذه الجهة وكائناً في هذه في حالة واحدة، وكلام المصنف هذا مختل من وجوه:

أحدها: أنه الآن في الاستدل على ثبوت الكائنية صفة، وهذا إنما يستقيم بعد ثبوت ذلك،

....

فإذا ثبت أنها صفة وأنها تتضاد ثم قيل بأن المرجع بها إلى صفة الوجود وليست مغايرة لها حسن مثل هذا.

وثانيها: أنه في إبطال أن تكون التفرقة بين كون الجوهر كائناً في هذه الجهة، وكونه كائناً في جهة أخرى كيفية للوجود، وهذا الكلام الذي ذكره لا يلائمه ولا يناسبه.

ثالثها: أنا إذا نقلنا الكلام إلى أن الكائنية ليست كيفية في الوجود كما بنى عليه وإن لم يسق كلامه من أول الوجه هذا المساق فليس تضاد الكيفية تستلزم تضاد الصفة التي تلك الكيفية كيفية لها، ألا ترى أن الحدوث والقدم كيفيتان للوجود وهما متناقضان والوجود لا تناقض فيه، ولو أنه جعل الكلام من أصله مسوقاً في أنا نعلم ثبوت الكائنية جملة ضرورة فأما أن يرجع بها إلى كذا أو كذا مما ذكره لاستقام الكلام لكنه جعله مسوقاً في التفرقة فلم يلتئم والله سبحانه أعلم.

ويلحق بما تقدم من الفصول فائدتان:

الفائدة الأولى: في بيان أن الجوهر لا يجوز أن يستحق من الصفات غير ما ذكره المصنف من الذاتية والمقتضاة والمعنوية والتي بالفاعل، وهي الجوهرية والتحيز والكائنية والوجود لا غير، ودليله فقد الطريق إلى صفة غيرها وتأدية إثباتها إلى كل جهالة فالمعاني المدركة، فلا يجوز ثبوت صفات للجوهر بها إذ المرجع بكونه أسود إلى حلول السواد فيه، فلا يعلمه أسود إلا من علم حلول السواد فيه، ولو كان له بكونه أسود صفة لوجب حصول العلم بها أولاً ثم يستدل بها على المعنى كما في الكائنية وغيرها، وهكذا الكلام في سائر المدركات، وقد حكى الإمام يحيى في التمهيد عن بعض الأشعرية القول بأن كون الجوهر أبيض وأسود وحلواً وحامضاً صفات معللة بالمعاني، واستدلوا بأنا نعلم بالضرورة كون الجسم أسوداً حلواً طيب الرائحة مع أن علمنا بالأعراض استدلالي، والمعلوم بالضرورة غير ما علم بالاستدلال،

....

فإذن كون الجسم أسوداً حلواً طيب الرائحة أحوال زائدة على السواد والحلاوة والرائحة، وما تقدم يبطله ويلزمهم مثل ذلك فيما يسلمون أنه ليس بحال مثل كونه آكلاً وشارباً ولابساً ومتعلاً، وأن تكون أحوالاً لا نعلمها بالضرورة وعلمنا بالأعراض استدلالي، وأما....... والرطوبة واليبوسة والاعتماد فلا توجب للجوهر إلا أحكاماً على ما هو مبين في موضعه، بل قد قيل أن حكم التأليف الذي موجبه راجع إلى القادر بقدرة لا إلى المحل، إذ لو رجع إلى المحل لزم تصعب التفكيك على الباري تعالى، ولزم ألا يقف على شرط إذ ما هو موجب عن علة لا يقف على شرط.

الفائدة الثانية: في بيان أن للجوهر بكونه معدوماً حكماً لا صفة، ودليله أن حالة العدم يصح من القادر عليه إيجاده، فالفرق بينه وبين مالا يصح إيجاده يرجع إلى حكم ثابت له بكونه معدوماً، هذا ما ذكره ابن متويه.

فأما دليل أنه لا صفة له بكونه معدوماً فهو أنه يؤدي إلى أن تكون مضادة لصفة الوجود، فكان يلزم إلا يعلم بالضرورة أن الشيء المكلف إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، لأن الضرورة لا طريق لها إلى أن الذات لا تخلو من إحدى معنيين ولا تخرج منهما إلى غيرهما وإنما يعلم ذلك بتأمل ونظر، وقد اكتفى المصنف بما تقدم من الاستدلال على صفة العرض الذاتية وصفته المقتضاة والتي بالفاعل لأن الاستدلال على ذلك يجري على نحو ما تقدم.

فصل/ ولا يثبت للذات في حالة العدم من هذه الصفات إلا الصفة الذاتية

ودليل ثبوتها في حالة العدم هو أن الجوهر يستحقها لذاته لبطلان سائر وجوه التعليل وذاته ثابتة في كل حال. وبعد: فقد وجب تحيز الجوهر عند الوجود واستحال عند العدم فلا بد من مؤثر في التحيز، وذلك المؤثر لا يصح أن يكون فاعلاً لما ستعرف ولا يصح أن يكون هو الوجود؛ لأن تأثير الوجود في التحيز تأثير شرط لا تأثير إيجاب وإلا لزم في كل موجود أن يتحيز ، بقي أن يكون المؤثر صفة ذاتية وهي إما متجلدة فتحل محل التحيز في الاحتياج إلى التعليل فلا يكون تعليل التحيز بها أولى من العكس وإما مستدامه وهو المطلوب.

وبعد: فقد ثبت أن الذوات تماثل وتختلف في حالة العدم؛ لأن بعضها إما أن يسد مسد البعض في ما يكشف عن صفتها الذاتية على التفصيل أو لا، والأول هو التماثل، والثاني هو الاختلاف، والذي يكشف عن الصفة الذاتية هو المقتضى عنها إلا أنه قد يكشف على التفصيل كالتحيز فإنه يكشف عن ذاتية هي جوهرية فيدل الاشتراك فيه على التماثل، وقد يكشف على الجملة كصفة كون الشيء معلوماً، فإنه يكشف عن ذاتية مجملة لا ندري أجوهرية هي أم سوادية، فلا يدل الاشتراك فيها على التماثل.

(فصل: قوله: ولا يثبت للذات في حالة العدم من هذه الصفات).

يعني الأربع التي هي الذاتية والمقتضاة والمعنوية والتي بالفاعل.

قوله: (إلا الصفة الذاتية).

في ذلك خلاف أبي إسحاق كما تقدم، فإنه ذهب إلى أن الذات لا تستحق شيئاً من الصفات حالة العدم.

قوله: (لبطلان سائر وجوه التعليل).

يعني فلا يصح تعليلها بالمؤثرات ولا ما يجري مجراها ولا يقبل التعليل بذلك، وبيانه بأن نقول: لو كان يستحقها لمعنى أو بالفاعل لخرجت عن كيفيتها وهي وجوبها، وعن اقتضائها للمماثلة والمخالفة، لأن المماثلة والمخالفة لا يستحقان إلا بصفة ذاتية، ولو استحقها مقتضاة

إذا ثبتت المماثلة والمخالفة فهي إما أن تثبت للذات بمجرد كونها ذاتاً وهو محال لاشتراك الذوات كلها في ذلك وإما أن تثبت لكونها ذاتاً مخصوصة كما يقوله أبو الحسين، وهو باطل؛ لأنا نقول له: بماذا هي مخصوصة، هل بكونها ذاتاً فيلزم تماثل جميع الذوات أو بأمر زائد وهو المطلوب، وهذا قد أورده أصحابنا دليلاً مستقلاً على إثبات الجوهرية وما عارضهم به أصحاب أبي الحسين من أن معنى المماثلة حاصل في الصفات، وأن الجوهرية في حكم المماثلة للجوهرية الأخرى، فكان يجب أن يثبت صفات أخرى للصفات، فهو غير لازم؛ لأن المماثلة الحقيقية لا تثبت إلاَّ في الذوات.

عن صفة أخرى لبطل كونها ذاتية لأن معنى الذاتية أنها لا تفتقر في حصولها إلى أمر آخر سوى الذات، ثم إن مقتضيها إما أن يكون مقتضىً- فيؤدي إلى التسلسل، أو ذاتياً فيجب الاقتصار على المحقق المعلوم دون المقدر المفروض، وإذا بطل أن تكون مقتضاه وبالفاعل بطل أن تكون مشروطه بشرط، إذ الشرط لا يستقل ولا يثبت إلا مع ثبوت مؤثر أو مقتض.

قوله: (**وهو محال لاشتراك الذوات كلها في ذلك**).

يعني فكان يلزم أن تثبت المماثلة والمخالفة في حق كل ذات، فتكون كل ذات مماثلة للأخرى مخالفة لها وهو محال.

قوله: (**وهذا قد أورده أصحابنا دليلاً مستقلاً**).

يعني ما تقدم من أن الذوات لا بد أن تماثل أو تختلف، وإذا ثبت ذلك فالمماثلة والمخالفة إما أن يثبتا لمجرد الذات إلى أن يقولوا فلم يبق إلا أن تثبت المماثلة والمخالفة لصفة زائدة على الذات وليست إلا الجوهرية، فأما التحيز فإنه لا يثبت إلا حال الوجود والمماثلة والمخالفة وهما يثبتان في الحالتين معا.

قوله: (**لأن المماثلة الحقيقية لا تثبت إلا في الذوات**).

يعني لأنها هي أن تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى ولايتصور إلا في الذوات، ولكن قد يقال في الصفات متماثلة ومختلفة على سبيل التجوز.

ومعنى قول أصحابنا أن الصفات تجري مجرى المتماثلة هو أنها لو كانت ذوات لكانت متماثلة، فالتماثل فيها مقدر، وليس يجب إذا علل الحكم المحقق بصفة أن يُعلل المقدر بذلك، وإما أن تثبت المماثلة لمعنى، وهو محال؛ لأن المعنى لا يختص بالمعدوم /٨٦/ ولأن المعنى يماثل مماثلة، ولأن ما أثر فيه المعنى فهو جائز، وإما إن تثبت لحكم وهو محال لأنها إنما ثبتت لأمر ذاتي وقد تقدم أنه لا ذاتي في الأحكام.

قوله: (**ومعنى قول أصحابنا أن الصفات تجري مجرى المتماثلة**).... إلى آخره.

لقولهم: إنها تجري مجرى المتماثلة معنيان أحدهما: ما ذكره، والثاني: أن بعضها يقوم مقام البعض فيما تقتضيه من الصفات والأحكام وكذلك، ولقولهم في الأحكام إنها تجري مجرى المتماثلة معنيان أحدهما: أنها لو كانت ذواتاً لكانت متماثلة بأن يسد بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل، وأنها مشتركة في الحد والحقيقة، ومعنى قولهم في الصفات والأحكام أنها تجري مجرى المختلفة أنها لو كانت ذواتاً لما سد بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل، وأن بعض الصفات لا يقوم مقام البعض فيما تقتضيه من الصفات والأحكام، وأن بعض الأحكام لا يقوم مقام البعض في الحد والحقيقة، ذكره الشيخ الحسن في آخر الكيفية.

قوله: (**لأن المعنى لا يختص بالمعدوم**).

يعني لأن اختصاص المعنى هو إما بطريقة الحلول فيه أو حلول محله أو الوجود على حد وجوده، وكل ذلك لا يتصور إلا مع وجود المختص والمختص به، فكان يلزم ألا تثبت المماثلة في حال العدم، وليس كذلك فإن الذاتين في حال العدم إما أن تسد إحداهما مسد الأخرى أو لا، والأول التماثل والثاني الاختلاف.

قوله: (**ولأن ما أثر فيه المعنى فهو جائز**). يعني والمماثلة في حق المتماثلين واجبة.

قوله: (**وتقدم أنه لاذاتي في الأحكام**).

يقال: بل تقدم لك عدم المنع من أن يكون فيها ذاتي.

وإما أن تثبت بالفاعل وهو محل لأن الفاعل لا يؤثر إلا في الحدوث وتوابعه، ولأن الفاعل يماثل فيحتاج إلى فاعل آخر، ولأن المخالفة تثبت للباري تعالى وهو لا فاعل له، ولأن ما يؤثر فيه الفاعل جائز، والمماثلة والمخالفة تثبت واجبتان، وإما إن تثبت لصفة ذاتية منتظرة كما يقوله أبو إسحاق بن عياش حيث أثبت التحيز ونفى الجوهرية وهو باطل؛ لأن هذه الأحكام ثابتة حال العدم فلا يصح في المؤثر فيها أن يتراخى عنها. بقي أن تثبت لصفة ذاتية ثانية حال العدم وهو المطلوب إلا أن الشيخ أبا عبد الله يقول: إنها هي التحيز، وينفي الجوهرية، ويجعل أحكام التحيز من شغل الجهة ونحوه مشروطاً بالوجود، ويبطله أن هذه الأحكام التي هي شغل الجهة ونحوه حقيقة في التحيز،

والجواب: أنه وإن منع من عدم جوازه فلم يقل بثبوته هو ولا غيره.

قوله: (**حيث أثبت التحيز ونفي الجوهرية**). يعني وجعل التحيز هو الصفة الذاتية.

قوله: (**إلا أن الشيخ أبا عبدالله يقول: إنها هي التحيز**).... إلى آخره.

مذهب أبي عبدالله وأبي إسحاق متفق من حيث نفيا كون الجوهرية صفة ولم يثبتا إلا التحيز، ومن حيث جعلا التحيز صفة ذاتية لكنهما اختلفا من وجه آخر، فقال أبو عبدالله: هي ثابتة في العدم أي الصفة التي هي التحيز. وقال أبو إسحاق: بل لا تثبت إلا حال الوجود، ويلزمه من القول بتجددها احتياجها إلى مؤثر أو ما يجري مجراه وبطلان كونها ذاتية، ومن الذاهبين إلى أن الجوهرية هي التحيز وأنهما صفة واحدة أبو يعقوب الشحام(1).

قوله: (**أن هذه الأحكام التي هي شغل للجهة ونحوه**).

يعني وصحة الإدراك بحاستين واحتمال الأعراض.

قوله: (**حقيقة في التحيز**).

يعني لأن حقيقة التحيز الصفة التي توجب لمن اختصت به شغله للجهة واحتماله

---

(1) - يوسف بن عبدالله أبو يعقوب الشحام، مفسر معتزلي من أهل البصرة انتهت إليه رئاسة المعتزلة بها في أيامه، أخذ عن أبي الهذيل وولي الخراج في أيام الواثق، عاش ٨٠ سنة، وله كتاب في تفسير القرآن (الأعلام للزركلي ج/٨/٢٣٩).

وبها يتميز عن غيره فلا يصح انفصالها عنه كصحة الفعل مع كونه قادراً فلا يثبت التحيز إلا حال الوجود، وفي ذلك كونه غيراً للجوهرية.

للأعراض وصحة إدراكه بحاستين، وإذا بان أنها حقيقة في التحيز لم يجز مفارقتها لها لأن الشيء لا يحقق إلا بما يكون عليه مستمراً كتحقيقنا للقادر بأنه الذي يصح منه الفعل فلا يثبت قادر لا يصح منه الفعل، إلا أن الشيخ أبا عبدالله يزيد في الحقيقة عند الوجود.

قوله: (**وفي ذلك كونه غيراً للجوهرية**).

يعني لأنها ثابتة حالة العدم لما تقدم، فإذا كانت ثابتة في تلك الحال والتحيز غير ثابت ولا يثبت إلا حال الوجود صح ما قاله.

فائدة:

اعتبر أبو القاسم في المثلين أن يتفقا في جميع الصفات والأحكام الذاتية، والمقتضاة والتي بالفاعل والمعنوية حتى أنه حكم باختلاف الحسن والقبيح، ويبطل ما قاله وجوه:

أحدها: أنه يؤدي إلى أن لا يتماثل شيء من الذوات، فإن كل ذاتين لا بد أن يكون لإحداهما من الحكم ماليس للأخرى وإلا لم تكونا غيرين.

وثانيها أن ما يقع به الخلاف والوفاق لا بد من أن يكون أمراً لازماً لا خروج عنه وإلا أدى إلى أن يكون موافقاً في وقت مخالفاً في وقت بأن يخرج عن ذلك الأمر.

وثالثها: أن التماثل إنما يقع بما يتفرع على العلم بالتماثل عليه، إما جملة[1] أو تفصيلاً، وقد صح أنه يعلم تماثل الذاتين وإن لم يعلم اشتراكهما في سائر الوجوه، وحكي عن الناشي أن المماثلة تقع بالأسماء، وتلك جهالة منه وإلا لزم ألا تعلم المماثلة إلا بعد العلم باللغات، وكان يلزم في بعض الأجسام أن يخالف البعض بالافتراق في الأسماء، ولعله يلتزم ذلك، ولكن بطلان كلامه ظاهر.

---

(١) ـ الجملة أن يعلمه ولا يعلم أنه المؤثر في التماثل، والتفصيل أن يعلمه ويعلم أنه المؤثر فيه تمت.

فصل/ولا يتزايد من هذه الصفات إلا المعنوية

أما الذاتية فلأنها لو تزايدت للزم أن تكون الذات مماثلة لنفسها لحصولها على ما لو حصل عليه غيرها لماثلها؛ ولأن إثبات صفة يكون ثبوتها كانتفائها لا يصح إذ لا طريق إليه، ولأن الصفة إنما تتزايد بتزايد المؤثر فيها كالمعنوية، أو بتزايد المقتضى لها أو شرط الاقتضاء ككونه مدركاً، والذاتية لا تستند إلى شيء يصح فيه التزايد، ولكل هذه الوجوه يبطل تزايد المقتضة الكاشفة عن الذاتية كالتحيز، ولأنه كان يصح أن يعظم الجزء الواحد حتى يصير كالجبل بأن يتزايد تحيزه.

(**فصل**: قوله: (**ولا يتزايد من هذه الصفات إلا المعنوية**).

يعني الأربع الثابتة للجوهر، وهي الجوهرية والتحيز والوجود والكائنية.

واعلم أولاً أن معنى التزايد أن يثبت للذات أكثر من صفة واحدة من الجنس الواحد إمَّا الصفة الذاتية أو الصفة المقتضاة أو الصفة التي بالفاعل، ولا يعد تزايداً إلا مع تماثل الصفات.

قوله: (**فلأنها لو تزايدت للزم أن تكون الذات مماثلة لنفسها**).

يعني إذا حصل للذات صفتان ذاتيتان إما جوهريتان أو سواديتان، وسيأتي ما في هذا الوجه في مسألة إثبات الصفة الأخص.

قوله: (**كالمعنوية**). يعني فإنه يصح تزايدها لتزايد المؤثر فيها لأن تزايده ممكن، فإذا أوجد القادر في الجوهر كونين في جهة واحدة تزايدت صفته المعنوية وهي الكائنية.

قوله: (**أو بتزايد المقتضي لها أو شرط الإقتضاء ككونه مدركاً**).

يعني فإنها تتزايد بأحد أمرين، إما بتزايد المقتضي لها وهي الحيية، أو بتزايد شرط اقتضاء الحيية لها وهو وجود المدرك، فما وجد من مدرك آخر تزايدت صفة المدرك بكونه مدركاً.

واعلم أنه لا خلاف بينهم في تزايد كونه مدركاً بتزايد شرط اقتضائه بها، وهو وجود المدرك

ولكلُّها يبطل تزايد الوجود، ولأنه كان يصح أن يثبت للسواد وجهان في الوجود يقابلان وجهَي البياض، ثم كان يصح حصوله على أحدهما، فلا ينفي البياض على الإطلاق، ولأنه لو صح التزايد حال الحدوث لصح حال البقاء، وفيه اتحاد الموجود، ولأنه لو كان له بالوجود صفات لصح أن يحصل على بعضها بقادر وعلى البعض الآخر بقادر آخر، وفيه صحة مقدور بين قادرين، ولأن القادر لو أثر في أكثر من صفة للمقدور

وإن لم يتزايد المقتضي وهو كونه حياً، وإنما الخلاف في تزايد كونه مدركاً مع أن المدرك واحد بأن يتزايد مقتضيها، فذهب القاضي وهو الذي قواه ابن متويه إلى أن كونه مدركاً يتزايد بتزايد كونه حياً وإن لم يتزايد وجود المدرك، واحتج بأن الإدراك بالعينين له مزية على الإدراك بعين واحدة، فدل على أن كونه مدركاً يتزايد بتزايد كونه حياً، والذي عليه الجمهور أن كونه مدركاً لا يتزايد إلا مع تزايد شرط الاقتضاء، وتردد الحاكم في ذلك.

قوله: (**ولكلها يبطل تزايد الوجود**).

أي لكل الوجوه التي ذكرت في منع تزايد الذاتية، وفيه تساهل فإن الوجه الأول في إبطال تزايد الذاتية لا يتأتى في الوجود، ولا يقال إنه أراد ولكل الوجوه المبطلة لتزايد التحيز لأنه لم يتقدم لها ذكر فيعود الضمير إليه، وإن صح فالوجه الآخر الذي خص به التحيز لا يثبت وجهاً ههنا إلا أن يقال يلزم من تزايد الشرط تزايد المشروط، فلو تزايد الوجود لتزايد ما هو مشروط به وهو التحيز، وهذا وجه آخر فلا يستقيم ذلك.

قوله: (**ولأنه كان يصح أن يثبت للسواد وجهان في الوجود يقابلان وجهي البياض ثم كان يصح حصوله على أحدهما فلا يبقى البياض على الإطلاق**).

أي فلا يكون نفي السواد للبياض مطلقاً بل في حال، وهو متى حصل له وجهان في الوجود أي وجودان، ومتى حصل على أحدهما فقط لم ينفه مع علمنا بأن السواد ينفي البياض مطلقاً، وهذا الوجه ذكره أبو هاشم ويمكن اعتراضه بأن يقال: أليس عندكم أن الجزء من السواد لو طرأ على عشرة أجزاء من البياض لنفاها لأن للطارئ حظ الطرو، فأكثر

لصح مثله في تأثير العلة، فكان يصح أن يمنع أحدنا سكنات كثيرة بحركة واحدة لما وجودات كثيرة، وأما المعنوية فيصح فيها التزايد لتزايد المؤثر فيها، فإذا كثرت الأكوان وجب كل واحد منها كائنية، وكذلك إذا كثرت القدر ونحو ذلك مما يوجب، وكذلك يصح تزايد بعض المقتضيات لتزايد مقتضيه أو لتزايد شرط الاقتضاء ككونه مدركاً يتزايد بتزايد كونه حياً، ووجود المدرك.

ما فيه أن يقام هذا الوجود الزائد في البياض مقام جزء زائد منه فلا يمنع من أن يثبت للسواد حظ الطرو، ثم إن المضادة لا تقع بالوجود وكثرته بل تثبت للصفة المقتضاة، فأما الوجود فلا تأثير له إلا في ظهور الصفة المقتضاة عن الصفة الذاتية عنده وهي لا تتزايد بتزايده، فحصولها مع وجود واحد ومع وجودين على سواء، ولعل هذا هو السبب في أن جعل ابن متويه الوجه الثاني المذكور بعده، وهو قوله: ولأنه لو صح في حال الحدوث لصح في حال البقاء أوضح منه، وإن كان المصنف قد اعترض الوجه الثاني في مسألة مقدور بين قادرين بأن قال: إن ما يتعلق بالقادرين يتبع حالة الحدوث فلا يصح تزايد الوجود حال البقاء.

قوله: (**لصح مثله في تأثير العلة فكان يصح أن يمنع أحدنا سكنات كثيرة بحركة واحدة لها وجودات كثيرة**).

كان الجاري على القياس أن يقول: فكان يلزم أن يمنع أحدنا من تسكين الجسم بسكنات كثيرة بحركة واحدة توجب له بكونه متحركاً صفات كثيرة بعدد الصفات التي أوجبتها له السكنات الكثيرة، فأما قوله: (فكان يصح إلى آخره) فهو وجه مستقل يمنع من تزايد الوجود، ولعل الأصل وكان يصح ويكون إبدال الواو فاء من سهو القلم.

قوله: (**يتزايد مقتضيه إذا تزايد شرط الاقتضاء**).

ظاهر كلام المصنف هنا يقتضي بأن كونه مدركاً لا بد في تزايده من تزايد شرط الاقتضاء كما هو مذهب الجمهور، وهو خلاف ما تقدم له.

فصل/عند الجمهور أن التحيز صفة واجبة مقتضاة عن الجوهرية

لأنه لا يجوز أن يتحيز الجوهر لمجرد ذاته وإلاَّ تحيز في حال العدم فكان يصح حلول المعاني فيه، فيثبت فيها التضاد فلا يصح عدم الضدين، وكان يشغل الجهة فيتعذر علينا التصرف في بعض الجهات بأن يكون فيها جواهر معدومه ويتعذر ملاقاة الجوهر لستة أمثاله عند الوجود بأن يلاقيه من بعض جهاته جواهر معدومة

(**فصل: عند الجمهور أن التحيز صفة واجبة مقتضاة عن الجوهرية**).

قوله: (**فكان يصح حلول المعاني فيه**) يعني في حال عدمها.

وقوله: (**فيثبت فيها التضاد**).

يعني في حال عدمها لأن تضادها على المحل وقد تثبت حالَّةً حال العدم، وهذا وجه ضعيف لأنه لا يلزم من تحيز الجوهر في حال عدمه حلول المعاني فيه حال عدمها، وما وجه لزوم ذلك؟ بل الذي يلزم صحة حصولها مع وجودها، فأما أن يلزم حلولها مع عدمها فلا لأن حلولها كيفية في وجودها فلا تفارقه، ولو لزم ذلك لم يلزم منه ما ذكره من كونه لا يصح عدم الضدين، ولم لا يصح تقدير أن يكون لكل واحد محل غير محل الآخر.

قوله: (**ويتعذر ملاقاة الجوهر لستة أمثاله عند الوجود**).

اعلم أن معرفة صحة هذا الإلزام لايقع إلا بعد ذكر قاعدة ينبني هو عليها، وهي أن من مذهب أصحابنا أن الجوهر الذي هو جزء واحد لا يتجزأ، إذا شبه بشيء من الأشكال فهو أقرب إلى شكل المربع، فيختص من بين سائر الأشكال بأن تتساوى جوانبه وأطرافه.

قالوا: ولا يجوز أن يكون بهيئة المثلث لأنه كان يجب أن يكون من أحد جوانبه أكثر من الآخر فيؤدي إلى صحة تجزئه، ونحن فرضنا الكلام في الجزء الواحد، ولو كان مثلثاً لكان لا يصح تركيب الجواهر إلا على جهة التضريس دون الاستقامة ذكره ابن متويه، ولكنه لا يلزم ذلك إلا إذا ضم دقيق جوهر إلى دقيق الآخر وعريضه إلى عريضه، فأما إذا عكس فلا يكون على حد التضريس. قالوا: ولا يجوز أن يكون على شكل المدور لأنه كان يجب ألا يصح تآلف

ولا يجوز أن يتحيز لوجوده، وإلا لزم في كل موجود أن يتحيز لتماثل الوجود ولا يجــوز أن يتحيز لحدوثه لمثل ذلك، وللزوم أن لا يتحيز حال البقاء، ولا لحدوثه على وجه؛ لأنه لا وجــه يشار إليه هذه حالة بخلاف وجوه القبح، فإنها معقولة،

الأجزاء على حد الاكتناز، فإنك إذا ضممت مدورة إلى مثلها حصلت بينهما فرجة، فلم يبق إلا أن يكون بشكل المربع، وإذا كان كذلك صح فيه ملاقاة شبه أمثاله من الجهات الست المعروفة، وقد حكي عن عَبَّاد أنه منع من صحة تلاقي الأجزاء، وقال: إن الجزء لا يلاقي غيره. فقال له أبو هاشم: إن من ذهب إلى أن الجسم من مجموع أجزاء لا بد له من أن يذهب إلى تلاقيها، وقد أجاز بعض الفلاسفة ملاقاة الجوهر لأكثر من ستة أمثاله، فقال لهم أصحابنا: لا يتصور جهة سابعة يصح أن يلقاه سابع منها.

إذا عرفت هذه القاعدة عرفت توجه إلزام المصنف لأن الجوهر إذا كان متحيزاً حال عدمه لزم ألا تطرد صحة ملاقاته لسته أمثاله من الجواهر الموجودة لجواز أن يلقاه من الجهات أو من بعضها أجزاء متحيزة معدومة، فيمتنع ملاقاته للأجزاء الموجودة أو بعضها لأن تداخل المتحيزات لا يصح.

وقوله: (**عند الوجود**). أي عند وجود الجوهر.

قوله: (**لمثل ذلك**).

أي لمثل ما قيل في إبطال أن يتحيز لوجوده، فإنه يأتي مثله في تحيزه لحدوثه لأن الحدوث وجود، سواء جعلناه الوجود بعد أن لم يكن موجوداً أو الوجود في الوقت الأول فقط.

قوله: (**وللزوم ألا يتحيز حال البقاء**).

يعني لأن الحدوث إذا كان المؤثر في تحيزه فتأثيره تأثير المقتضي لا غير، ومعلوم أن المقتضي إذا زال زال ما هو مقتضى عنه، والحدوث يزول بزوال أول أوقات الوجود إذ هو عبارة عن الوجود فيه فقط.

ولا يجوز أن يتحيز لوجود معنى؛ لأن التحيز واجب والمعنوية جائزة يصح أن لا تحصل بأن لا يحصل المعنى، ولأن المعنى لا يوجب له إلا بأن يختص به بطريقة الحلول وذلك يقف على التحيز فكيف يقف التحيز عليه، ولأن المعنى إنما يوجب لصفته المقتضاة، والكلام فيها كالكلام في التحيز، ولا يجوز أن يتحيز لعدم معنى أولى وأحرى»

قوله: (**لأنه لا وجه يشار إليه هذه حاله بخلاف وجوه القبح**).

أراد بقوله: هذه حاله كونه يوجب التحيز بخلاف، نحو ما إذا قلنا إن الظلم قبح لحدوثه على وجه، فإن الإشارة إلى وجه هذه حالة ممكنة.

قوله: (**ولأن المعنى إنما يوجب لصفته المقتضاة**). قد تقدم الدليل على ذلك.

قوله: (**والكلام فيها كالكلام في التحيز**).

يعني لأن الكلام في صفات الذوات يجري على طريقة واحدة في الذاتية والمقتضاة، إذ الدلالة معناها واحد وإن اختلف التعبير بحسب ما يتكلم فيه منها، فإذا لم يثبت أن التحيز مقتضى عن الذاتية لم يثبت أن للمعاني صفات مقتضاة، وإذا بطلت صفات المعاني المقتضاة بطل إيجابها إذ هو مقتضى عنها.

فإن قيل: إذا قلنا بأن هذه الصفات التي تذهبون إلى أنها مقتضاة معنوية فهلا ثبت لها ما أثبتم للمقتضاة من الإيجاب وغيره من الأحكام؟

قلنا: إن صح ذلك ففي حق الجواهر فقط، فأما المعاني فإنه لا يجوز أن تستحق صفات معنوية لأن المعنى لا يختص بالمعنى.

قوله: (**ولا يجوز أن يتحيز لعدم معنى أولى وأحرى**).

إنما كان أولى لأن المانع من أن يكون المعنى الموجود هو الموجب ثابت في المعنى المعدوم، ويختص بوجوه من المنع لا تثبت في المنع من إيجاب المعنى الموجود، وهو أن العدم مقطعة الاختصاص، فلا يختص أصلاً ولو اختص لما كان بأن يوجب التحيز للجواهر أولى من

ولأن المعنى المعدوم مع جميع الأشياء على سواء، ولا يجوز أن يتحيز بالفاعل، وهذا هو الذي يشتبه الحال فيه، وهو موضع الكلام في أن سائر صفات الأجناس لا تكون بالفاعلين.وخالف فيه الشيخان أبو الحسين وابن الملاحمي. لنا لو كان تحيز الجوهر بالفاعل لصح أن يوجده الفاعل ولا يجعله متحيزاً كما صح أن يوجد الكلام ولا يجعله خبراً، فكان ينسد طريق العلم به إذ لا نعلم الجوهر إلا بالتحيز بل يصح أن يجعله سواداً بدلاً من تحيزه كما صح أن يجعل الكلام أمراً بدلاً عن كونه نهياً، فتنسد طريق العلم بالمماثلة والمخالفة؛ لأنهما يثبتان للصفة الذاتية والطريق إليها التحيز.

غيرها من الموجودات، ولأن الإيجاب صادر عن الصفة المقتضاة وهي مشروطة بالوجود، وإن كان هذا الوجه الأخير لا يتهيأ ههنا للزوم الدور.

قوله: (**وخالف فيه الشيخان أبو الحسين وابن الملاحمي**).

ذهبا إلى أن التحيز وسائر صفات الأجناس المقتضاة ثابتة بالفاعل، وقد ذهب إلى ذلك الإمام يحيى بن حمزة وسائر نفاة الأعراض وفرقة من الفلاسفة ونفاة كون المعدوم شيئاً والمجسمة.

واعلم أن خلافهم يحتمل أحد وجهين أن يثبتوا التحيز صفة ويجعلوه بالفاعل، وأن يجعلوه نفس الذات، ونفس الذات عندهم بالفاعل، وقد صرح الإمام يحيى في (التمهيد) بأن التحيز نفس الذات وليس بأمر زائد، وبه يقضي كلام المصنف من بعد حيث قال: (**واعترض الشيخ محمود هذا الدليل باعتراضات**). كلها مبني على أن المعدوم ليس بذات وأن وجود الشيء وتحيزه هو نفس ذاته، فأما مجاراة أصحابنا لهم فيقضي بأنهم يجعلون التحيز صفة بالفاعل.

قوله: (**كما صح أن يوجد الكلام ولا يجعله خبراً**). يعني لما كان كونه خبراً بالفاعل.

قوله: (**بل يصح أن يجعله سواداً بدلاً من تحيزه**).

وذلك لأن كونه سواداً عندهم بالفاعل، فإذا كان كونه متحيزاً وكونه سواداً بالفاعل صح

بل كان يصح أن يجعله سواداً متحيزاً، إذ لا تنافي بين الصفتين ولا ما يجري مجراه، فكان يلزم إذا قدرنا طرو ضده وهو البياض أن ينفيه من حيث هو سواد لحصول التضاد، ولا ينفيه من حيث هو متحيز لفقد التضاد، فيكون موجوداً معدوماً،

منه أن يكسب الجوهر أيهما شاء، كما أن كون الكلام أمراً وكونه نهياً لما كان بالفاعل صح منه أن يجعل الكلام على أيهما شاء، وهذا الوجه لا يستقيم إلا إذا جعلوا التحيز والسوادية صفتين بالفاعل، وأما إذا قالوا بأنهما نفس الجوهر ونفس السواد فلا يستقيم.

قوله: (**بل كان يصح أن يجعله سواداً متحيزاً**).

إنما لزم ذلك لأن شروط صحة الجمع بين الصفتين قد حصلت ههنا، وهي أربعة:

أحدها: أن تكون الذات متعلقة بالفاعل ومقدورة له، وهذا الشرط ثابت عند الجميع فإن الجوهر مقدور له تعالى.

وثانيها: أن تكون الصفتان متعلقتين به ومقدورتين له، والأمر كذلك عند المخالف.

وثالثها: ألا تقف الصفتان على أمر واجب ليست تلك الذات عليه، وهذا مما يسلمه المخالف، فليس يقف عنده التحيز على أمر واجب يقتضيه كما يذهب الجمهور إليه من أنه يقف عل الجوهرية الواجبة، فعندهم أنه لا جوهرية ولو أنهم أثبتوها لجعلوها بالفاعل لا واجبة.

ورابعها: ألا يكون بين الصفتين تناف ولا ما يجري مجراه، فالتنافي كما بين هيئتي السواد والبياض، والذي يجري مجراه كما بين كون الكلام أمراً ونهياً، فإنه لا يكون أمراً إلا بالإرادة ولا نهياً إلا بالكراهة، فجرى ذلك مجرى التنافي، وكما أن هذه شروط في صحة الجمع بين الصفتين فهي شروط في حق الصفة والحكم المتعلقين بالفاعل، ووجه اشتراط الأول قد تقدم بيانه في أنه لا يقدر على فعل صفة لذات إلا من كان قادراً على تلك الذات، وأما وجه اشتراط الثاني فلأنا لما لم تتعلق بنا صفة السواد لم يصح منا جعل ما تعلق بنا من الذوات كالكون على تلك الصفة، وأما وجه اشتراط الثالث فلأن الصفتين أو الصفة الواحدة لو

ولا ينقلب علينا في كون الكلام أمراً نهياً لاستنادهما إلى ضدين وهما الإرادة والكراهة ولا في كون الفعل حسناً قبيحاً لاستناد القبح إلى وجه والحسن إلى زواله، واعترض الشيخ محمود هذا الدليل باعتراضات كلها مبني على أن المعدوم ليس بذات، وأن وجود الشيء وتحيزه هو نفس ذاته وسلف إبطاله. قال: ولو سلمنا أن للمتحيز صفة وللسواد صفة لم يلزمنا صحة الجمع بينهما، بل ذلك مستحيل بما أنهيتم إليه الكلام من وجوب كونه NN موجوداً ومعدوماً.

وأجاب عليه الشيخ إسماعيل بن علي الرازي[1] بأن هذا الحل أدى إليه مذهبك فلا يصح الانفصال به كما لا يصح للمجسم أن يقول لا يلزمني بالتجسيم أن يكون الله محدثاً لتأديته إلى الحال.

وقفت على أمر واجب ليست تلك الذات عليه لم يصح جعل الذات عليها، ولهذا لم يصح منا جعل الكون حيزاً لما وقفت صفة الحيز على حصول صفتي الكلام الذاتية والمقتضاة وهكذا الكلام في الحكم، وأما وجه اشتراط الرابع فلأن الجمع بين المتنافيات وما يجري مجراها لا يصح من أي قادر وفي أي حال[2].

فإذا عرفت تكامل هذه الشروط في الجمع بين الصفتين عند المخالفين لزمهم صحة ذلك، فيلزم عليه ما ذكره المصنف من بعد، والذي يدل على أنه لا تنافي بين صفتي الجوهر والسواد اللتين هما التحيز والهيئة ولا ما يجري مجراه ما ثبت من حلول السواد في المتحيز، ولو كان ثم تناف أو ما يجري مجراه لم يصح ذلك.

قوله: (**في كون الكلام أمراً نهياً**). يعني فيقال: كونه أمراً نهياً مقدور للفاعل مع قدرته على نفس الكلام، فيلزمكم صحة أن يجعله أمراً نهياً.

قوله: (**لاستناد القبح إلى وجه والحسن إلى زواله وذلك وجه**).

---

(١) ـ هو إسماعيل بن علي بن الحسين بن محمد بن الحسن بن زنجويه الرازي أبو سعد السمان، الحافظ الزاهد المعتزلي، توفي بالري وقت العتمة من ليلة الأربعاء الرابع والعشرين من شعبان سنة ٤٤٥هـ (الجواهر المضية ١/١٥٦).

(٢) ـ في (ب): وفي كل حال.

واعترض بأن ملهي لا يؤدي إلى المحل؛ لأن هذه الصفات وإن تعلقت بالفاعل فإنما تتعلق به على الوجه الذي يصح دون الوجه الذي يستحيل، فكما أن القادر يقدر على الضدين ولا يقدر على الجمع بينهما لتأديته إلى المحل كذلك يقدر على هذه الصفات ولا يقدر على الجمع بينها لتأديته إلى المحل أيضاً، وهذا حسن. فالأولى في الجواب أن يقال لا نسلم استحالة الجمع بين الصفتين لأجل ما ذكرت؛ لأن هذا المحل إنما يلزم حال طرو الضد، وطرو الضد أمر منتظر، وقد لا يحصل، ووجه الاستحالة والتنافي لا بد أن يكون حاصلاً في كل حالة، فإن قيل: وجه التنافي هو أن التحيز يصحح حلول البياض والسواد يحيله فلا يجتمع مصحح ومحيل لشيء واحد

قلنا: إنما يصح حلول البياض بشرط أن لا تكون الذات سواداً كما أن كون الحي حياً إنما يصحح كونه جاهلاً بشرط أن لا يجب كونه عالماً.

لأن الحسن هو حصول عرض في الفعل وتعريه عن سائر وجوه القبح، والجمع بين النقيضين محال بخلاف الجمع بين التحيز والسوادية.

قوله: (**بشرط ألا يجب كونه عالماً**).

علم أن هذا الشرط لا بد من اشتراطه في تصحيح كونه حياً لكونه جاهلاً، إذ لو لم يشترط لصح كونه تعالى جاهلاً لحصول المصحح في حقه وهو كونه حياً، فلما لم يصح له تعالى كونه جاهلاً عرفنا أن الشرط في تصحيح كونه حياً لذلك قد عدم، وكذلك فالشرط في تصحيح كونه حياً لكونه مشتهياً جواز الزيادة والنقصان، ولكونه ظاناً ومفكراً صحة التجويز، فلهذا لم يصحح له تعالى الحيية هذه الصفات لعدم شروط تصحيحها، وقد استدل على أن التحيز ليس بالفاعل بأنه لو كان كذلك مع أن الكائنية عند الخصم بالفاعل وهي مقدورة لنا لوجب أن نقدر على التحيز لما تقدم من أن القادر على صفة من صفات الذات يجب أن يكون قادراً على سائرها.

فصل/ والصفات ضربان: متعلقة وغير متعلقة

فللمتعلقة: هي الصفة التي تستدعي بمجرد ثبوتها ثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات أخرى، ولا يثبت إلا كذلك.

قلنا: التي تستدعي بمجرد ثبوتها احترازاً مما تستدعي بكيفية ثبوتها كالصفة الذاتية، فإنها تستدعي المخالفة، لكن بكيفيتها، وهو كونها ذاتية عند من لا يجعلها تستدعي ذلك بمجردها.

(**فصل**: قوله: (**والصفات ضربان متعلقة وغير متعلقة**).

اعلم أن الصفات تنقسم إلى أربعة أقسام: ذاتية وبالفاعل ومعنوية ومقتضاة، أما الصفات الذاتية فلا تتعلق مطلقاً، وكذلك الصفات التي بالفاعل وليست إلا صفة الوجود، فهذان الجنسان من الصفات لا تعلق لهما قط، وأما الصفات المعنوية فتنقسم إلى متعلقة وهي صفات الجملة ما خلا كونه حياً، وغير متعلقة وهي كونه حياً والصفات الراجعة إلى المحل، وأما الصفات المقتضاة فتنقسم أيضاً إلى ما يتعلق وهي صفات المعاني المقتضاة الثابتة لما توجب من المعاني صفة معنوية متعلقة، ذكره الشيخ الحسن، وكونه تعالى قادراً وعالماً ومدركاً وكوننا مدركين وصفة التحيز، وإلى ما لا يتعلق وهي صفات المعاني التي لا توجب صفات أو توجب صفات غير متعلقة وكونه تعالى حياً وموجوداً.

تنبيه:

عند المتكلمين أن كل صفة متعلقة، فالذات المختصة بها تتعلق على حد تعلقها، وكذلك فكل معنى يوجب صفة متعلقة فهو متعلق كتعلقها، قالوا: لأن تعلق الموجب تبع لتعلق الموجب إذا كان الموجب معنى، وهذا هو الوجه في أن جعلوا صفات المعاني المقتضاة التي لأجلها توجب صفات معنوية تتعلق متعلقة مثلها.

قوله: (**عند من لا يجعلها تستدعي ذلك لمجردها**).

يقال: إن الصحيح أنها تستدعي ذلك لمجردها لأن من أصول أهل علم الكلام المقررة أن

وقلنا: بين ما اختص بها وبين ذات أخرى احترازاً من كونه حياً، فإنها تستدعي بمجرد ثبوتها ثبوت حكم، وهو صحة أن يقدر ويعلم، لكن بين ما اختص بها وبين صفاته التي هي كونه قادراً وعالماً لا بينه وبين ذات أخرى.

الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها على أي كيفية كانت، كما في اقتضاء كونه حياً لكونه مدركاً، فهو أولى من جعلها تستدعي ذلك بكيفية ثبوتها وهو كونها ذاتية، وإن كان الظاهر من كلام أصحابنا أنها تستدعي ذلك بكيفيتها، وأنها لو تثبت غير ذاتية لما اقتضت تماثلاً ولا اختلافاً، ولا أعلم خلافاً فيه وإن كان المصنف قد أشار إليه، وقد أجيب عن هذا بوجهين:

أحدهما: أن أهل علم الكلام حيث قالوا: إن الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها لا لكيفيتها يعنون بذلك ما خلا ما كانت كيفيتها كونها ذاتية.

الوجه الثاني: أنهم إنما قالوا: إن المقتضي يقتضي ما يقتضيه بمجرده لا بكيفيته حيث لا تكون الكيفية معتبرة في حقيقة الحكم الذي تقتضيه الصفة، فأما حيث يعتبر ذلك في حقيقته، فإن المقتضي يقتضيه بكيفيته لا بمجرده، والصفة الذاتية يعتبر كونها ذاتية في حد حكمها الذي تقتضيه، لأنا نقول في حد المماثلة: هي أن تثبت لذات صفة ذاتية في حكم المماثلة للذاتية الثابتة لذات أخرى، وكذلك في حد المخالفة.

تنبيه:

الوجه في اصطلاح المتكلمين على أن الذاتية لا تسمى متعلقة مع اقتضائها واستدعائها لثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات أخرى وهي المخالفة والمماثلة، أن الحكم إن كان المماثلة فهي إنما تقتضيها لمن اختصت به بينه وبين ذات أخرى بشرط أن تختص تلك الذات بصفة ذاتية تقتضي لمن اختصت به مثل ما اقتضته هذه الصفة لهذه الذات، فلو سمى هذا تعلقاً لاقتضى أن يكون كل واحدة من الذاتين متعلقة ومتعلقاً بها، ولا بد في المتعلق أن يتميز من المتعلق به كما يجب مثله في السبب والمسبب والشرط والمشروط والعلة والمعلول، فإنه

وقلنا: ولا تثبت إلا كذلك احترازاً من كونه كائناً، فإنها تستدعي بمجردها ثبوت حكم، وهو أنه لا بد أن يكون بين الجوهر المختص بها وبين ما يماثله بون ومسافة أو لا يكون لكنها قد ثبتت من دون هذا الحكم بأن تقدر أن الله تعالى لم يخلق إلا جوهراً واحداً

يجب تميز كل واحد منها عن الآخر، وهكذا القول لو فرضنا الكلام في المخالفة.

قوله: (**احترازاً من كونه حياً**).... إلى آخره.

فإن قيل: لم لم تجعلوها متعلقة بالمدرك؟

قلنا: لا يصح جعله متعلقاً لها لأنه يصح حصولها ولا مدرك، ثم حصوله بعد ذلك والصفة المتعلقة لا يصح وجودها غير متعلقة ثم تتعلق بل المتعلق منها لا يثبت إلا متعلقاً.

فإن قيل: فلم لم تجعلوا كون أحدنا حياً متعلقاً مع أنها توجب لمن اختصت به صحة وجود القدرة والعلم فقد استدعت بمجردها ثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات أخرى.

قلنا: ذلك لا يوجب تعلقها لأن من حق المتعلق أن يتعلق من غير شرط، وكون أحدنا حياً لا يوجب صحة وجود القدرة والعلم إلا بشرط البنية، أما في العلم فظاهر، وأما في القدرة فعلى الصحيح أنها تحتاج إلى بنية زائدة على بنية الحياة تكون شرطاً في تصحيح كونه حياً لوجود القدرة فلهذا لم تجعل متعلقة.

قوله: (**احترازاً من كونه كائناً**).

اعلم أن وجه اصطلاح المتكلمين على أنها ليست بمتعلقة حتى أخرجها المصنف بالقيد المذكور مع استدعائها لثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات أخرى، وهو ما ذكره ما تقدم من وجه اصطلاحهم على أن الذاتية غير متعلقة، وهو أن هذه الكائنية التي في هذا الجوهر لا تقتضي له هذا الحكم، وهو أن يكون بينه وبين غيره بون ومسافة إلا بشرط أن يكون هناك جوهر آخر مختص بكائنية توجب له مثل ما توجب هذه الكائنية لهذا الجوهر، فلو جعلناها متعلقة لكانت تلك مثلها متعلقة، فيلزم أن يكون كل واحد من الجوهرين متعلقاً ومتعلقاً به

بخلاف الصفات المتعلقة، فإنها لا تثبت إلا متعلقة، وإن كان بعضها يصح أن يوجد في نوعه ما لا يتعلق ككونه معتقداً وكونه مريداً ونحو ذلك، لكن المتعلق منها لا يثبت إلا متعلقاً، وهذا الاحتراز أحسن من قول أصحابنا، وإن كانت مخالفة؛ لأن للقائل أن يقول: معنى قولكم وإن كانت مخالفة هو أن هذا الحكم يثبت ببينها وبين ذات أخرى سواء كانت تلك الذات الأخرى مماثلة أو مخالفة، فلا يندفع الاعتراض بالكائنية.

فلا ينفصل المتعلق من المتعلق، وهذا بناء على أن المختص بالصفة المتعلقة متعلق مثلها.

قوله: (**ككونه معتقداً وكونه مريداً ونحو ذلك**).

سيأتي بيان ما لايكون متعلقاً من نوع كونه معتقداً ومريداً ونحوهما ككونه كارهاً.

قوله: (**لكن المتعلق منها لايثبت إلا متعلقاً**).

يعني فلا يقال: إذا كانت الكائنية غير متعلقة لجواز أن توجد غير متعلقة في بعض المواضع، فهلا كانت المريدية غير متعلقة لجواز ألا تتعلق في بعض المواضع كالمريدية المتعلقة بالبقاء ونحوه لأن بينهما فرقاً، تلخيصه أن الكائنية يجوز ألا تثبت مقتضية لهذا الحكم لمن اختصت به، وهو أن يكون بينه وبين غيره بون ومسافة، أو لا يكون بأن لا يخلق الله إلا جوهراً واحداً ثم يقتضيه من بعد بأن يخلق الله تعالى جوهراً آخر، بخلاف المريدية فإنها إن كانت متعلقة لم توجد إلا كذلك، كما إذا أراد أحدنا ما يصح حدوثه، ومالم يكن منها متعلقاً كان يريد أحدنا البقاء لم يصح أن يتعلق من بعد ذلك بل هي على طريقة واحدة في التعلق وعدمه ولا يتجدد تعلقها.

واعلم أن هذا الفرق لا يقتضي أن تجعل الكائنية غير متعلقة لكن وقع الاصطلاح على ذلك للزوم ألا يتميز المُتعلِّق من المُتعلَّق إذا جعلت متعلقة، وإلا فليس تقدير أن يوجد جوهر واحد فقط، فلا تتعلق الكائنية التي فيه مع أن ذلك لايتحقق وقوعه بأبلغ من ثبوت صفات كثيرة من كون المريد مريداً ولا متعلق لها، وكذلك في كونه كارهاً ومعتقداً.

قوله: (**وهذا الاحتراز أحسن من قول أصحابنا وإن كانت مخالفة**).

ويلزم كونها متعلقة؛ لأن ظاهر كلامهم يصدق معه أن تكون الصفة /٨٧/ متعلقة وإن استدعت الحكم بين ما اختص بها وبين ما يماثله.

يوضحه: أن كون أحدنا عالماً صفة متعلقة، وإن علم أحدنا ما يماثله فثبوت حكم الكائنية بين الجوهرين كثبوت حكم العالمية بين أحدنا وبين ما يماثله، وقد حصل من هذا أن جميع صفات الباري كلها تتعلق إلا الصفة الأخص، وكونه موجوداً وحياً.

الذي قال ذلك، وأتى به الشيخ الحسن وتابعه الفقيه قاسم، قال: وقلنا وإن كانت مخالفة احترازاً من الكائنية فإنها تستدعي ثبوت حكم بين ما اختصت به وبين ذات أخرى مماثلة فقط، ثم اعترضه بأنه لا حاجة إليه لأن قولهم في الحد لمجرد ثبوتها قد أفاد أنه لا يجوز ثبوتها غير متعلقة، والكائنية يصح ثبوتها غير متعلقة بذلك التقدير.

ثم أجاب عنه بأن ذلك احتراز عما يستدعي بكيفيته وليس المراد به أن مجرد الصفة تقتضي التعلق من دون شرط آخر، فلا بد من الاحتراز وإلا انتقض، وأبدل ذلك الاحتراز بعضهم [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] بأن قال: مماثلة كانت أو مخالفة. ثم اعترضه بأنه لا حاجة إليه، فإن الكائنية لم تدخل فيحتاج إلى إخراجها بذلك القيد من حيث أنها قد ثبتت ولا يثبت حكمها، ومن حق الصفة المتعلقة ألا تثبت إلا كذلك لأن التعلق أخص أحكامها فلا يفارقها.

واعلم أن هذا القيد وهو قولهم: وإن كانت مخالفة قصدوا به إخراج الكائنية وهو يدخلها لأنه لم يقض بأنها لا تكون متعلقة إلا إذا اقتضت الحكم بين ما اختص بها وبين ما تخالفه، ولا بأنها لا تكون متعلقة إلا إذا اقتضته بين ما اختص بها وبين ما تخالفه وتماثله، بل حاصله أنه لا بد أن تقتضيه بين ما اختص بها وبين ذات أخرى سواء كانت مخالفة أو مماثلة، وهذا حال الكائنية، فهو احتراز ركيك، وإنما قصدوا به إدخال العالمية إليها لأنها قد تقتضي التعلق بين ما اختص بها وبين ما تماثله ولكنها قد تقتضيه بينه وبين ما تخالفه وإخراج الكائنية لأنها لا تقتضيه إلا بينه وبين ما يماثله فركت العبارة فانعكس ما أرادوه ودخلت الكائنية.

وأما صفات الجسم فما كان منها راجعاً إلى الآحاد فكلها لا تتعلق إلا التحيز، فإنه يتعلق باعتبار احتماله للعرض، وما كان راجعاً إلى الجملة فكله يتعلق إلا كونه حياً.

قوله: (**وقد حصل من هذا**)... إلى آخره.

هو كما ذكر ولكن ينبغي أن يلحق به الكلام في بيان الوجوه التي منها تتعلق تلك الصفات المتعلقة، ونحن نبدأ منها بالصفات المعنوية:

أما كون أحدنا قادراً فيتعلق من وجه واحد، وهو أنها تؤثر في صحة وقوع مقدورها بحيث تتقدم الصحة على الوقوع.

وأما كونه معتقداً فإما أن يكون موجبها واقعاً على أحد الوجوه المذكورة أم لا، إن لم يكن واقعاً على أحد الوجوه المذكورة فهي لا تخلو إما أن لا يكون لها متعلق كأن يعتقد البقاء معنى والإدراك معنى، فهي غير متعلقة إذ لاتصح الإشارة إلى شيء يجعل متعلقة به ومستدعيه للحكم بين ما اختص بها وبينه، وإن كان لها متعلق فهي تتعلق به من وجه وهو النسبة التي يجدها المختص بها بينه وبين ما يعتقده ويجد التفرقة بينه وبين غيره، وهذا يسمى التعلق العام الحاصل في جميع الصفات المتعلقة، وقد قيل: إن كونه مبختاً لا متعلق له أصلاً ولا يستدعي ثبوت حكم بين ما اختص به وبين غيره، ذكره في حواشٍ للكيفية.

والأقرب أن حكم كونه مبختاً حكم كونه مقلداً لا فرق بينهما، وإن كان موجبها واقعاً على أحد الوجوه المذكورة فهي صفة الواحد منا بكونه عالماً وهي لاتخلو إما أن يكون لها متعلق أو لا، إن لم يكن لها متعلق ككون العالم عالماً بأن لا ثاني للقديم ولا بقا فهي لا تتعلق من أي الوجوه، إذ لا يمكن الإشارة إلى شيء يجعل متعلقاً لها، وإن كان لها متعلق فلا يخلو إما أن يكن متعلقها مقدوراً للمختص بها أو لا، إن كان متعلقها مقدوراً له فهو لا يخلو إما أن يكون مما يصح إيقاعه مع غيره على جهة الإحكام أو لا، إن كان مما يصح إيقاعه مع غيره على جهة الإحكام فتعلق العالمية به من ثلاثة وجوه:

أحدها: اختصاصها به بحيث تصح الإشارة إليه بكونه معلوماً لها دون غيره، وهي النسبة

....

التي يجدها الواحد منا بينه وبين معلوم معين، فإنه يعلم أن له بهذا المعلوم من الاختصاص ما ليس له بغيره وهو التعلق العام.

وثانيها: كونها شرطاً في تصحيح كونه قادراً لإيقاع المعلوم مع غيره على جهة الإحكام.

وثالثها: اقتضاؤها لسكون النفس الذي هو حكم بين العالم والمعلوم، وإن كان معلومها مما لا يصح إيقاعه مع غيره على جهة الإحكام فإنها تتعلق به من الوجهين الأول والثالث، وتتعلق به من الوجه الثاني على جهة التقدير، وهو أن هذا المعلوم لو كان مما يصح إحكامه لكانت العالمية شرطاً لتأثير كونه قادراً عليه في إيقاعه مع غيره على جهة الإحكام، وإن كان معلومها غير مقدور للمختص بها فلا يخلو إما أن يكون مما يقبل الإحكام أو لا، إن كان مما يقبل الإحكام فهي تتعلق به من الوجهين الأول والثالث، ومن الوجه الثاني على جهة التقدير، وهو أنه لو كان مقدوراً له لكان كونه عالماً به شرطاً لتأثير كونه قادراً عليه في إيقاعه مع غيره على جهة الإحكام، وإن كان مما لا يصح إحكامه تعلقت به من الوجهين الأول والثالث أيضاً، ومن الوجه الثاني على جهة التقدير وهو أنه لو كان مقدوراً للمختص بها ويصح إحكامه لكانت شرطاً في تأثير كونه قادراً عليه في إيقاعه مع غيره على جهة الإحكام، هذا ما ذكره الشيخ الحسن في الكيفية، واعترض جعله لسكون النفس من تعلقات العالمية فإنه فاسد من ثلاثة وجوه:

أحدها: أنه موجَب عن المعنى الذي هو العلم لا عن الصفة، فكيف يجعله تعلقاً للصفة التي هي كونه عالماً وليس بمقتضىً عنها.

وثانيها: أن من حق التعلق أن يثبت للمتعلق وهو المعلوم على ما يقوله في صحة الفعل، فإنه لما كان تعلقاً لكونه قادراً ثبت للمتعلق وهو الفعل كثبوته للقادر، وليس سكون النفس ثابتاً للمتعلق الذي هو المعلوم بل للعالم فقط.

وثالثها: أنه قد يثبت مع أن الصفة غير متعلقة كالعلم بأن لا ثاني للقديم، فإن سكون النفس

....

حاصل هناك ولا تعلق، وقد ذكر الشيخ الحسن في معرض كلام له ما يصلح أن يكون جواباً عن الأول، وحاصله أنا إنما أدخلنا سكون النفس في جملة أقسام التعلق لأنه حكم تابع لكونه عالماً، وملازم له من حيث أن موجبه وموجب كونه عالماً واحد، فصار شبهاً للأحكام المقتضاة عن كونه عالماً في دورانه مع كونه عالماً نفياً وإثباتاً، فهو كالحكم المقتضى عنها وإن لم يكن كذلك على التحقيق.

قال رَحِمَهُ اللهُ: فمتى مر في كلامنا في هذا الكتاب يعني الكيفية أو غيره أن سكون النفس من أقسام التعلق التي يقتضيها كونه عالماً فمرادنا أنه تابع لكونه عالماً وملازم له في الثبوت، لكونهما معلولين عن علة واحدة في حق العباد ومقتضيين عن مقتض واحد في حق القديم جل وعز، فكونه عالماً يقتضيه اقتضاء التضمن والدلالة كاقتضاء شغل الجوهر للجهة لاحتماله للأعراض لا اقتضاء التأثير.

فإذا قلنا: إنها تقتضي سكون النفس فالمعنى أنها تتضمنه وتدل عليه، بل لا يسمى بكونها عالمية، ولا بأنها كونه عالماً إلا متى قارنها سكون النفس وتبعها، فهو داخل في معناها وحقيقتها، إذ حقيقة العالم: المعتقد الذي تسكن نفسه إلى أن معتقده أو ما يجري مجراه على ما تناوله، فلهذا أدخلنا سكون النفس في التعلقات الصادرة عن كونه عالماً، هذا حاصل ما ذكره ولكنه يقتضي ذلك ولا يصححه ولا يخلص عما ورد عليه.

فأما الاعتراض الثاني فيجاب عنه: بعدم التسليم ولو سلم ذلك لخرجت أكثر التعلقات عن كونها تعلقات.

وأما الثالث فيجاب عنه: بأنا لا نقول بأنه تعلق إلا مع حصول التعلقين الأولين وأما مع عدم حصولهما فليس بتعلق.

وأما كونه مريداً فهي لا تخلو إما أن يكون لها متعلق أو لا، إن لم يكن لها متعلق لم تتعلق من أي الوجوه، وإن كان لها متعلق فهي لا تخلو إما أن تتعلق به على صفة الحدوث أو على

....

الوجوه التابعة له، فإن تعلقت به على صفة الحدوث فلها تعلق من وجه واحد، وهو النسبة التي يجدها أحدنا بين ما نريد حدوثه وما لا نريده وللتفرقة بينه وبين غيره وهو التعلق العام، وإن تعلقت به على الوجوه التابعة للحدوث فإن كانت الصفة ثابتة لنا والإرادة الموجبة لها من فعل الله تعالى فينا تعلقت به من الوجه العام، وإن كانت العلة الموجبة لها من فعل المختص بها تعلقت بمتعلقها من وجهين، أحدهما: التعلق العام الثابت في كل المتعلقات، والثاني: تعلق خاص وهو تأثيرها في وقوعه على الوجوه المختلفة تحقيقاً أو تقديراً، فالتحقيق إذا كانت الذات المختصة بذلك الوجه مقدورة للمريد، والتقدير حيث تكون مقدورة لغيره، ويجري على هذا القياس كونه كارهاً، وإنما قلنا: إن صفة الواحد منا بكونه مريداً للوجه التابع للحدوث لا تتعلق إلا من الوجه العام حيث كانت الإرادة الموجبة لها من فعل الله لأنها لو تعلقت من الوجه الخاص وأثرت في وجه الحدوث للزم أن يكون تأثيرها غير واقف على اختيارنا مع أن التأثير في ذلك الوجه لا يكون إلا لنا، وإنما لزم أن يكون تعالى هو المؤثر في ذلك الوجه لأن تأثير كونه مريداً على طريق الإيجاب فلا يقف على اختيارنا، وقد ثبت أنه لا يجعل الذات على وجه أو مفارقة أو صفة إلا من قدر على تلك الذات، فثبت أنه لا تأثير لكوننا مريدين إذا كانت الإرادة الموجبة لها من فعله تعالى في شيء من وجوه أفعالنا، وقد خالف أبو هاشم في ذلك وذهب إلى تأثيرها وإن كان الموجد لعلتها هو الله تعالى.

قال قيل: أليس العالمية تؤثر في إحكام الفعل من جهتكم وإن كان الفاعل للعلم فيكم هو الله تعالى بل يكون أشد تأثيراً.

قلنا: ولا سوى لأن العالمية تابعة للمعلوم غير مؤثرة فيه، وإنما هي شرط في تأثير كونه حينئذ قادراً بخلاف المريدية فإنها مؤثرة على سبيل الإيجاب فافترقا.

وأما كونه مشتهياً فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص، وهو أنها تؤثر في الالتذاذ عند إدراك متعلقها.

....

وأما كونه نافراً فتعلق من الوجه العام أيضاً ومن وجه خاص، وهو أنها تؤثر في وقوع التألم عند إدراك متعلقها.

وأما كونه ظاناً فتعلق من الوجه العام فقط.

وأما كونه متفكراً فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص، وهو أنها تؤثر في وقوع الاعتقاد علماً إذا كان تعلقها العام بالدليل على الوجه الذي يدل، فهذه بيان الوجوه التي تتعلق منها الصفات المعنوية المتعلقة.

وأما الصفات المقتضاة فكونه تعالى قادراً تعلقها كتعلق كوننا قادرين، وكونه تعالى عالماً تعلقها كتعلق كوننا عالمين، والتحيز وتعلقه من وجه واحد وهو اقتضاؤه لصحة حلول الأعراض فيما اختص به لا غير، فأما اقتضاؤه لمنع الغير عن أن يكون بحيث ما اختص به فليس يتعلق لمثل ما ذكرناه في منع تعلق الذاتية والكائنية، وأما تعلق الصفات المقتضاة الثابتة للمعاني المتعلقة الموجبة لصفات فهو كتعلق الصفات الموجبة عن تلك المعاني، ذكره الشيخ الحسن، وليس بواضح فهذه الصفات المتعلقة المقتضاة عن صفات ذاتية، فأما الصفات المقتضاة عن الصفة المقتضاة أو عن الصفة المعنوية فليس إلا كونه مدركاً، فإنها تارة مقتضاة عن صفة مقتضاة، وهو في حقه تعالى وتارة مقتضاة عن صفة معنوية، وهو في حقنا فتعلقها من وجهين، أحدهما: التعلق العام، والثاني: أنها شرط في صحة الالتذاذ الذي تؤثر فيه الشهوة، وفي صحة التألم الذي تؤثر فيه النفرة، إما تحقيقاً كأن يكون المدرك ممن يصح عليه الشهوة والنفار كالواحد منا، أو تقديراً إذا كان المدرك يستحيل عليه كونه مشتهياً ونافراً وليس إلا القديم تعالى، وقد اختلف كلام قاضي القضاة فتارة يقول كونه مدركاً هي المؤثرة في الالتذاذ وكونه مشتهياً شرط، وتارة يقول المؤثر كونه مشتهياً وكونه مدركاً شرط، وهو الذي صححه المتأخرون، ودليله أن الالتذاذ يتزايد بتزايد كونه مشتهياً ولا يتزايد بتزايد الإدراك، فكان بأن يكون حكماً لها أولى، وكذلك الكلام في الإدراك مع كونه نافراً.

تنبيه:

والصفات المتعلقة تنقسم، فمنها ما لا يوجد في نوعه إلا ما يتعلق، وهي أربع، كونه قادراً ومدركاً ومشتهياً ونافراً، فهذه لا يوجد في نوعها شيء غير متعلق بمعنى أنه لا تثبت القادرية إلا وهناك مقدور محققاً، وكذلك سائر الأربع، ومنها ما يوجد في نوعه ما لا يتعلق، وهي خمس، كونه معتقداً ومريداً وكارهاً وظاناً وناظراً، فكل هذه تصح أن لا يكون لها متعلق حقيقي، نحو أن يعتقد البقاء أو يريده وهو ليس بمعنى.

قوله: (**تنبيه**) هذا التنبيه مشتمل على تقسيم الصفات المتعلقة باعتبار خلو بعضها عن التعلق وعدمه، وباعتبار تعديها المتعلق الواحد وعدمه.

قوله: (**فهذه لا يوجد في نوعها شيء غير متعلق**).

إنما استحال أن يوجد في نوعها شيء غير متعلق لأن القادرية مع زوال الموانع لا بد لها من إيجاب صحة الفعل فإن ذلك من أخص أحكامها، وإذا كان ذلك من خصائصها لم تحصل القادرية إلا وهناك ما يصح فعله من المقدورات، وهذا معنى أنها لا توجد إلا متعلقة، وأما المدركية فقد علمت أن الحية لا تقتضيها إلا بشرط وجود المدرك، فإذا لم تثبت إلا وهناك مدرك فهو معنى أنها لا تثبت إلا متعلقة، فإن المدرك هو متعلقها، وأما كون الواحد منا مشتهياً فمعلوم أنها لا تثبت إلا وهناك ما يصح الإشارة إلى أن عند إدراكه يحصل الالتذاذ به وهو معنى كونها لا توجد إلا متعلقة، وكذلك فكونه نافراً لا يثبت إلا وهناك ما إذا أدرك وقع التألم بإدراكه.

واعلم أن هذه الصفات الأربع مع اختصاصها بأنها لا تثبت إلا متعلقة مختصة أيضاً بأنها لا تتعلق إلا بالذوات.

قوله: (**ومنها ما يوجد في نوعه ما لا يتعلق**)... إلى آخره.

....

أما كونه معتقداً فمثال ما يثبت من نوعها غير متعلق كونه معتقداً، لأن البقاء معنى كما يذهب إليه أبو القاسم والأشعرية، وكونه معتقداً للإدراك معنى كما يذهب إليه أبو علي والأشعرية، وكونه عالماً بأن لا ثاني للقديم بأن هذه العالمية لا متعلق لها إذ لا ذات يشار إليها يقع الفصل بينها وبين غيرها ويحكم عليها بأنها متعلقها، وإن كان الإمام يحيى قد ذكر في (التمهيد) أن في قول أصحابنا إن العلم بأن لا ثاني لامتعلق له فيه نظر لأنهم إن أراداو بأنه لا متعلق له ولا معلوم أنه ليس بموجود وليس بذات معدومة فهذا مسلم، وإن أرادوا أنه ليس بمتصور فغير مسلم لأمرين: أما أولاً فلأنه لو لم يكن متصوراً لما أمكن الحكم عليه بأنه غير ثابت لأن الحكم بالثبوت وعدمه مسبوق بالعلم بتصور حقيقته، وأما ثانياً: فلأنا نميز بينه وبين غيره من الحقائق المتصورة، ولو لم يكن متصوراً لم يمكن الحكم عليه بالتميز ثم جعل متعلق العلم بأن لا ثاني ذاته[1] تعالى على حكم سلبي.

وأما كونه مريداً فتوجد غير متعلقة إما بنحو أن يعتقد البقاء معنى وصحة حدوثه فيريده، أو يعتقد في شيء أنه مما يصح حدوثه فيريده وهو في نفس الأمر قد وجد وكان يعتقد تجدد الجسم وأنه غير باق فيريد حدوثه في مستقبل الأوقات، فما كان هكذا فلا متعلق له لأنها لا تتعلق إلا بالحدوث وتوابعه، وهكذا الكلام في كونه كارهاً.

وأما كونه ظاناً فكأن يظن البقاء معنى، أو يظن ثبوت ثان للقديم.

وأما كونه ناظراً فكأن ينظر في حدوث البقاء أو حدوث الإدراك ليتوصل به إلى أمر آخر، فإن كونه ناظراً ههنا لا متعلق لها، وكذلك فمع كونه ناظراً على الوجه الصحيح قد يكون غير متعلق كأن ينظر في أمر سلبي على الوجه الصحيح.

واعلم أن متعلقات هذه الخمس قد تكون ذواتاً وقد تكون صفات وقد تكون أحكاماً، ولا

---

(١) ـ اعلم أن الخلاف في هذه المسألة، أي العلم بأن لا ثاني للقديم علم لا متعلق له، أو أن له متعلقاً وهو ذات القديم تعالى واقع بين الشيوخ، قال بالأول أبو هاشم وأتباعه، وقال بالثاني أبو علي وأتباعه، قال بعض علمائنا المتأخرين: وما أبعد علم لا معلوم له فإنه مما يلحق بالضروريات استحالة علم لا معلوم له اهـ.

واعلم أن هذه الصفات الخمس تشترك في أنها تتعلق على سبيل الجملة والتفصيل، وأنها تتعدى المتعلق الواحد على الجملة ولا تتعداه على التفصيل.

يجب في متعلقاتها أن تكون ذواتاً كما يجب في الأوليات.

قوله: (**واعلم أن هذه الصفات الخمس**).

يعني كونه معتقداً ومريداً وكارهاً وظاناً وناظراً.

قوله: (**تشترك في أنها تتعلق على سبيل الجملة والتفصيل وأنها تتعدى المتعلق الواحد على الجملة ولا تتعداه على التفصيل**).

أما كونه معتقداً فمثال تعلقها على سبيل الجملة أن يعتقد أن كل ظلم قبيح فاعتقاده هذا على سبيل الجملة إذ لم يختص بظلم معين، وقد تعدت صفته بكونه معتقداً المتعلق الواحد ههنا فإن ضروب الظلم وأنواعه وأعيانه متعددة بخلاف ما إذا اعتقد اعتقاداً تفصيلياً فإن كونه معتقداً لا يتعدى المتعلق الواحد، كما إذا اعتقد أن هذا الظلم الذي هو قتل رجل معين قبيح فإن كونه معتقداً لذلك لا يتعدى إلى التعلق بأن هذا الظلم الآخر الذي هو أخذ مال هذا الغير قبيح بل يكون له باعتقاده لذلك صفة أخرى، وإنما امتنع تعديها لأنها لو تعلقت بأن قتل الغير قبيح وتعلقت مع ذلك بأن أخذ ماله قبيح للزم أن تكون مخالفة لنفسها لأن صفة غيرها لو كانت متعلقة بأن أخذ ماله قبيح لكانت مخالفة لها إذ المتعلقات تختلف باختلاف المتعلقات ووجوهها، فتعلقها بما إذا تعلق به غيرها خالفها يقتضي مخالفتها نفسها إذ لم تخالفها تلك إلا لنفس هذا التعلق بخلاف ما إذا تعدت في التعلق على سبيل الجملة فإن ذلك لا يتصور فيه.

وأما كونه مريداً فمثال تعلقها على سبيل الجملة أن يريد حدوث الإخبار عن زيد فإن له بكونه مريداً لذلك صفة واحدة، وهي متعلقة بجملة أفعال وهي حروف الخبر فقد تعدت لما تعلقت على سبيل الجملة من متعلق، وهو هذا الحرف إلى متعلق آخر وهو الحرف الآخر، ولو تعلقت على سبيل التفصيل كان يريد حدوث حرف واحد لم يصح أن تتعلق بالحرف الآخر لما تقدم في كونه معتقداً، وهكذا الكلام في كونه كارهاً.

وأما الأربع الباقية فتشترك في أنها لا تتعلق إلا على التفصيل

وأما كونه ظاناً فمثاله أن يظن قدوم زيد من جملة العشرة أو حدوث العالم فإنه ذوات كثيرة، فلو ظن حدوث هذه الذات على سبيل التفصيل لم يصح أن يتعلق بحدوث أخرى وكذلك كونه ناظراً.

مثال تعلقه على سبيل الجملة أن ينظر في حدوث العالم، ومثال تعلقه على سبيل التفصيل أن ينظر في حدوث هذا الجوهر الفرد المعين.

قوله: (**وأما الأربع الباقية**). يعني كونه قادراً ومدركاً ومشتهياً ونافراً.

قوله: (**فتشترك في أنها لا تتعلق إلا على التفصيل**).

يعني فلا يدخل في تعلقها طريقة الجملة، أما كونه قادراً فلأنه لا مقدور لها إلا ويصح إيجاده بها من غير توقف على جملة من المقدورات، ولو تعلقت على سبيل الجملة بمقدورات لوجب ألا يصح بها إيجاد بعض تلك المقدورات دون بعض بل كان يجب ألا يصح إيجادها بها إلا معاً، وكونه قادراً وإن تعلقت من المقدورات بما لا يتناهى فتعلقها بكل واحد منها على التفصيل، وأما كونه مدركاً فلو كان يصح تعلقها على سبيل الجملة لكان يصح مع وجود مدرك واحد ألا يكون مدركاً له بأن يكون تعلقها به وبغيره على سبيل الجملة ومعلوم خلافه.

وأما كونه مشتهياً فهي وإن تعلقت بالمتعلقات الكثيرة فهي تتعلق بكل واحد منها على التفصيل، فإنه لا واحد من متعلقاتها إلا ولو أدركه منفصلاً عن غيره ومنفرداً لالتذ به، ولو صح تعلقها على الجملة للزم إذا تعلقت بمجموع أجزاء على سبيل الجملة وقدرنا أنه حصل له نفار عن كل واحد من مجموع تلك الأجزاء على سبيل التفصيل أن يكون ملتذاً بتلك الأجزاء عند إدراكها لتعلق الشهوة بها متألماً عنده، لكونه نافراً عنها لأن مع اختلاف الطريقة في التعلق لا تضاد، وليس يمكن وقوع هذا الإشكال في كونه معتقداً وسائر الخمس مما يتعلق على سبيل الجملة لأنا نجوز ذلك كأن يعتقد مثلاً كون زيد في جملة العشرة، ونعتقد فيه بعينه

ثم تختلف، فمنها: ما لا يتعدى الواحد، وهو كونه مدركاً، ومنها ما يتعداه في المتماثلات فقط، وهو كونه مشتهياً ونافراً.

أنه ليس يزيد كما مضى ويكون أحد الاعتقادين علماً والآخر جهلاً وكذلك فيصح إرادة قدوم زيد من جملة العشرة وكراهة قدومه وحده، ويصح ظن قدومه من جملتهم وظن أنه ليس هذا المعين وإن كان إياه.

قوله: (**ثم تختلف**). يعني الأربع الباقية التي لا تتعلق إلا على سبيل التفصيل.

قوله: (**وهو كونه مدركاً**).

يعني فإن كونه مدركاً لا يتعلق إلا بمتعلق واحد، إما جوهر واحد أو جزء من اللون واحد أو جزء من الطعم واحد أو نحو ذلك، فإذا أدرك أحدنا مدركات كثيرة إما جواهر كثيرة أو غيرها فله بإدراكه لكل واحد منها صفة، وإنما لم يجز تعديها للزوم أن تكون بصفة مخالفتها فإن غيرها لو تعلقت بهذا المدرك الآخر لخالفتها لتعلقها به، فلو تعلقت به هذه مع تعلقها بمدرك آخر لصارت بصفة مخالفتها.

قوله: (**وهو كونه مشتهياً ونافراً**).

اعلم أن كونه مشتهياً لا تثبت إلا متعلقة بما لا يتناهى من المتماثلات، فإذا كان أحدنا مشتهياً بشهوة واحدة للحلاوة فلا جزء من أجزائها الموجودة والمعدومة إلا وقد تعلقت به صفته تلك بدليل أن أي شيء من أجزائها أدركه فهو يلتذ به، ولا يجوز اقتصار تعلقها على متعلق واحد إذاً للزم أن يلتذ بجزء من الحلاوة دون جزء، ولا خلاف بين أصحابنا في ذلك لكن اختلف كلامهم في هل تعلقها بالجنس أو بالضرب؟ فقوى ابن متويه أن يكون تعلقها بالضرب، قال: فإن أحدنا إذا اشتهى ضرباً من الحلاوة كالسكر لم يلزم تعلق شهوته بما عداه من ضروب الحلاوة كالعسل ونحوه، وقيل: بل الأولى أن يكون تعلقها بالجنس، فإنها إذا تعلقت بالحلاوة التي هي جنس من الطعوم فقد تعلقت بجميع ضروبها، فأما من اشتهى السكر ولم يشته العسل، فليس ذلك لأنها لا تعلق بالجنس بل لأنها تعلقت بالحلاوة على وجه

ومنها ما يتعداه في المختلفات مطلقاً ويتعداه في المتماثلات بشرط اختلاف الوقت أو المحل أو الوجه، وهو كونه قادراً.

وجد في السكر ولم توجد في العسل، ولا يجوز تعلق كونه مشتهيا بالمختلفات كالحلاوة والحموضة لأنها لو تعلقت مثلاً بالحلاوة وحدها فإن ذلك ممكن وتعلقت أخرى بالحموضة لكانت مخالفة لها لتعلقها بالحموضة، إذ لم يشتركا في إيجاب صحة الالتذاذ بل تلك أوجبت صحة الالتذاذ بالحلاوة وحدها، وتلك بالحموضة وحدها فكان يلزم أن تصير بصفة مخالفتها.

لا يقال: فيلزم من تعلقها بأكثر من جزء واحد من الحلاوة أن تكون بصفة مخالفتها لأنها لو تعلقت بذلك الجزء فقط، وتعلقت صفة أخرى بجزءٍ آخر وكلاهما من الحلاوة لكانتا مختلفتين، لأنا نقول: تعلقها بذلك الجزء وحده وتلك بذلك الجزء وحده غير ممكن، بل لابد من تعلق كل واحدة منهما بكل جزء من أجزاء الحلاوة، وبذلك تكونان متماثلتين.

واعلم أن مقتضى كلام ابن متويه أنها تكون الشهوة المتعلقة بضرب من ضروب الحلاوة مخالفة للمتعلقة بضرب آخر مطلقاً، ولا يكون مشتهياً لضربين بشهوة واحدة، وعلى القول الآخر يكون مشتهياً لجميع الضروب بشهوة واحدة، فإن تعلقت بالجنس على وجه فاقتصر تعلقها على ضرب كانت مخالفة لما يتعلق بذلك الجنس على وجه آخر، فيكون تعلقها بضرب منه آخر، وعلى هذا القياس يجري الكلام في كونه نافراً.

قوله: (**وهو كونه قادراً**).

اعلم أن من قواعدهم أن كونه قادراً يتعدى المتعلق الواحد في المختلفات مطلقاً سواء كان الوقت واحداً والمحل واحداً والوجه واحداً أم لا، فهي تتعلق في كل حال من المختلفات بما لا يتناهى، بيانه: أن الواحد منا في كل حال يصح أن يريد في الوقت الواحد جميع ما يصح أن يراد لأنه يريد كل مراد بإرادة منفردة، وجميع ما يصح أن يراد لا يتناهى فكذلك إراداته لا تتناهى على سبيل التفصيل، فإن تلك الإرادات مختلفة لاختلاف متعلقاتها، ومعلوم أنه يصح

....

منه أن يفعلها في الوقت الواحد وإن لم يكن له إلا صفة واحدة بكونه قادراً.

لا يقال: إنما يصح منه ذلك بصفات كثيرة مثل كونه قادراً، فيتعلق كل واحدة من الصفات بواحدة واحدة من الإرادات، لأنا نقول: لو كان كذلك لكان يلزم أن ينتهي أحدنا إلى حال لا يصح أن يريد فيه جميع ما يراد بأن لا يكون له إلا صفة واحدة، ومعلوم خلافه، فمتى قدرنا أنه حال صحة ذلك منه وله صفات كثيرة بكونه قادراً على الإرادات، فكل صفة منها متعلقة بما لا يتناهى من الإرادات المختلفة، فلو لم يثبت إلا واحدة لكفت، ثم ولو سلمنا أنه لا يصح منه ذلك إلا وله صفات كثيرة بكونه قادراً بتعلق كل واحد منها بجانب من الإرادات التي لا تتناهى فمعلوم أنه لا يصح أن يثبت له بكونه قادراً صفات لا تتناهى لتعذر حصول ما لا يتناهى، وإذا كانت متناهية فتعلقها جميعاً بما لا يتناهى يصير كل واحدة منها متعلقة بما لا يتناهى، إذ لو كانت كل واحدة متعلقة بما يتناهى لكان مجموع متعلقاتها يتناهى، وقد بينا أن تلك الإرادات التي تتعلق بها قادرية الواحد منا لا تتناهى.

لا يقال: فكان يصح إيجاد ما لا يتناهى من الإرادات وغيرها إذا تعلقت القادرية به، لأنا نقول: لايلزم ذلك لأنه لا يصح دخول ما لا يتناهى في الوجود، وليس عدم صحة ذلك يقدح في صحة التعلق بما لا يتناهى، وأما المتماثلات فلا تتعدى به القادرية المتعلق الواحد منها إلى أكثر منه مطلقاً، ولكن إذا اختلف الوقت أو المحل أو الوجه تعدت في التعلق وتعلقت من المتماثلات بما لا يتناهى، فمثال اختلاف الوقت أن يتعلق بأن يوجد القادر في جوهر معين كل وقت كوناً في جهة معينة منفردة ولا ينتهي إلى وقت إلا ويصح منه ذلك مع التماثل واتحاد المحل والوجه، قالوا: ولا ينتقض ذلك إلا في جنس واحد وهو الإرادة، فإن أحدنا إذا أراد قدوم زيد فإنه يصح منه تجديد الإرادة في كل وقت إلى أن يقدم زيد، ثم لا يصح منه أن يريد قدومه بعد ذلك لأنه لا يصح إرادة ما لا يصح حدوثه، فلو اعتقد مثلاً أنه لم يقدم ففعل إرادة قدومه، فليست هذه الإرادة مماثلة للأولى لأنه لا مراد لها ولا متعلق، وما

....

لا متعلق له يخالف ماله متعلق، فقد علمت أنه يصح تعلق القادرية بما لا يتناهى من المتماثلات على مرور الأوقات، وكذلك فهي تتعلق بما لا يتناهى من المتماثلات إذا اختلف المحل، فلا محل من المحال مثلاً إلاَّ ويصح من القادر والوقت واحد أن يوجد فيه كوناً في جهة معينة لما اختلف المحل والأكوان في جميع المحال متماثلة إذا اتحدت الجهة.

قال أصحابنا: فإن تعذر عليه ذلك فهو إما لبُعد بعض الجواهر مع اشتراط المماسة، أو لنقل مانع عن النقل، لكن المانع إنما يمنع من وقوع الفعل لا من التعلق، وكذلك فالقدرة تتعدى في التعلق في المتماثلات وإن اتحد الوقت والمحل إذا اختلف الوجه إلى أكثر من مقدور واحد، مثال ذلك أن يوجد أحدنا في يده اعتماداً فيولد حركة في جهة ثُمَّ يفعل مع تلك الحركة المتولدة في تلك الجهة حركة مبتدأة بتلك القدرة الَّتِي فعل بها تلك المتولدة لما اختلف الوجه، فالأولى على وجه التوليد والثانية على وجه الابتداء.

واعلم أن هذه الشروط إنَّما تعتبر في قادرية الواحد منا فأما قادريته تعالى فإنها تتعلق بما لا يتناهى من المتماثلات ومن غيرها مطلقاً، والدليل على أنَّه لا يصح تعلق قادريتنا بما لا يتناهى من المتماثلات مع اتحاد الوجه والوقت والمحل أنَّه كان يلزم أن يصح من الواحد منا ممانعة القديم تعالى، فإذا فعل تعالى في المحل الواحد في الوقت الواحد مائة جزء مثلاً من الحركة صح من أحدنا أن يفعل فيه بقادرية واحدة مائة جزء من السكون، ومعلوم أن أحدنا لا يمكنه ممانعة القديم تعالى، وكان يلزم زوال التفاضل بين القادرين، فكان يتأتى من الضعيف أن يحمل كما يحمل القوي، لأن أقل ما في الضعيف قدرة واحدة توجب له صفة تتعلق بما لا يتناهى، والقوي وإن ثبتت له صفات كثيرة فأكثر ما فيه تعلقها بما لا يتناهى، وما لا يتناهى لا يزيد على ما لا يتناهى.

هذا ولاستيفاء الكلام في المتعلقات وكيفية تعلقاتها واستيفاء الأدلة على ذلك مواضع أخص بها من هذا الموضع، وإنَّما وقعت الإشارة إلى ذكر طرف من ذلك حسبما استدعاه المتن.

....

فائدة:

اعلم أن أوسع الصفات المتعلقة تعلقاً كون المعتقد معتقداً لأنها تتعلق بالذوات والصفات والموجود والمعدوم والباقي والماضي والقديم والمحدث والثابت والمنتفي، ويلحق بها كونه ظاناً وناظراً، وما عداها من الصفات ليست كذلك، أما القادرية فتتعلق بالذات المعدومة فقط، وأما المدركية فتتعلق ببعض الذوات الموجودة فقط، وأما كونه مشتهياً ونافراً فيتعلقان ببعض الذوات وهي المدركات منها، وإن كانت تتعلق بها سواء كانت موجودة أو معدومة، وتعلقها بها حال عدمها على أن توجد، وأما كونه مريداً وكارهاً فيتعلقان بالحدوث وتوابعه فقط ولا يتعلقان بالماضي ولا المنفي ولا النافي، وبالجملة فهي تنقسم إلى ما يتعلق بالذوات، وهي كونه قادراً ومشتهياً ونافراً ومدركاً، وإلى ما يتعلق بالذوات والصفات والأحكام فقط، وهي كونه مريداً وكارهاً، وإلى ما يتعلق بالذوات والصفات والأحكام والأمور المنفية، وهي كونه معتقداً وظاناً وناظراً.

تنبيه:

اعلم أنَّه كثيراً ما يجري في كتب أصحابنا المتأخرين كالغياصة وتعليق الشرح إذا ذكروا تعلق المعاني الموجبة للصفات المتعلقة كالقدرة والإرادة، وعدوا الوجوه الَّتِي منها تتعلق جعل إيجاب الصفة من تعلقات تلك المعاني، فيقولون ومن تعلق الإرادة إيجابها الصفة للمريد ونحو ذلك، وفيه نظر من وجهين: أحدهما: أنَّه يلزم منه كون الحياة متعلقة، وأن يعدوها من المعاني المتعلقة فإنها توجب الصفة للحي، وقد عدوا الإيجاب من التعلقات وكذلك الكون، ومعلوم أن المتكلمين لا يعدونها من المعاني المتعلقة.

الوجه الثاني: أن تعلق المعاني في التحقيق تبع لتعلق الصفات لأن التعلق في الأصل

....

للصفات، ودليله أن ما وجدت فيه حقيقة الصفة المتعلقة من الصفات جعلوا المعنى الموجب لها متعلقاً، ومالم يكن كذلك لم يجعلوا المعنى الموجب لها متعلقاً، ولكن لما كانت المعاني مؤثرة حقيقية في تلك الصفات جعلت متعلقة لتعلقها بخلاف المقتضيات فإنها غير مؤثرة على الحقيقة فلم تجعل متعلقة وإن تعلقت مقتضياتها، ولهذا فإن التحيز متعلق ولم يحكم بتعلق مقتضيه وكونه مدركاً متعلقه ولم يقتض ذلك تعلق مقتضيها، وصفاته تعالى الَّتِي هي كونه قادراً وعالماً متعلقة ولم يوجب ذلك تعلق مقتضيها لما لم تكن المقتضيات مؤثرة على التحقيق وإنَّما المؤثر على التحقيق الذوات المختصة بها فجعلت الذوات متعلقة على حسب تعلق تلك الصفات، وإذا كان كذلك فمن المعلوم أنَّه ليس من تعلقات الصفات إيجابها الصفة لمن اختصت به فإن ذلك لا يتصور، وكيف توجب نفسها فلا يجعل ذلك من تعلقات الموجب لها وإنَّما تعلقه تابع لتعلقها، وقد جرى في كلام ابن متويه وغيره أن تعلق الصفات تبع لتعلق المعاني لكنه يلزم عليه ألا يتعلق من الصفات إلاَّ ما كانت موجبة عن معنى متعلق، فلا يعد التحيز من المتعلقات على أنَّه لو صح ذلك لم يقتض عد إيجاب الصفة من التعلق لأنَّه يجب إذا كان تعلق الصفات تبعاً لتعلق المعاني أن تكون تعلقات الصفات كتعلقات المعاني على سواء، ومعلوم أنَّه لا يتصور أن يكون من تعلقات الصفات إيجاب الصفة.

وقد تم الكلام بحمد الله في الصفات والأحكام على سبيل الجملة، وهو كالمقدمة للكلام في الصفات الإلهية والتمهيد لذكرها، وذلك مما سبق المصنف إلى الإتيان به في هذا الموضع واستيفاء الكلام عليه ولم يسبقه إليه الأصحاب فيما صنفوه من كتب علم الكلام بل يعدونه فناً آخراً ويفردون الكلام عليه، وأكثرهم إعتناءً بذلك الشيخ الحسن الرصاص، فإنه صنف فيه كتاب الكيفية واستوفى الكلام عليه، ومنهم من يضمنه علم اللطيف ويتكلم عليه في أثنائه.

....

وهذا حين الشروع في الكلام على صفاته تعالى الإثباتية والاستدلال على كل واحدة منها وهو المقصود المهم، ولا بد من تقديم مقدمتين قبله:

المقدمة الأولى: في ترتيبها.

واعلم أن لها ترتيباً في الثبوت وترتيباً في العلم، أما ترتيب الثبوت فمعناه أن يعرف العقل أن بعض هذه الصفات لا يثبت إلاَّ مع ثبوت البعض الآخر، فما تقرر في العقل أن ثبوت غيره تابع لثبوته فذلك هو معنى تقدمه عليه في الترتيب الثبوتي، وإن لم تكن متفاوتة في الزمان، وعقد ترتيب الثبوت أن نقول: كل صفة كانت مقتضية لصفة أو مقتضية لما تقتضيها أو مقتضية لما يؤثر فيما تؤثر فيها أو مصححة لها، أو شرطاً في صحتها أو شرطاً في صحة مصححها، أو مصححه لما يؤثر فيما تؤثر فيها فإنه يجب سبقها عليها في الثبوت زماناً أو ذهناً، فعلى هذا تكون صفته تعالى الأخص متقدمة على صفاته الأربع لأنها مقتضية لها، وعلى كونه مدركاً لأنها مقتضية لما يقتضيها، وعلى كونه مريداً وكارهاً لأنها مقتضية لما يؤثر وهو كونه قادراً فيما يؤثر فيهما وهو الإرادة والكراهة، ويكون كونه حياً متقدمة على كونه مدركاً لأنها مقتضية لها ومتقدمة على كونه قادراً وعالماً ومريداً وكارهاً لأنها مصححة لها، ويكون كونه موجوداً متقدمة على كونه حياً لأنّها شرطٌ في صحتها، وعلى كونه قادراً وعالماً لأنها شرط في صحة مصححها، ويكون كونه حياً متقدمة على كونه مريداً وكارهاً من وجه آخر وهو أنَّها مصححة لما يؤثر فيما يؤثر فيهما، والمراد بالتقدم ههنا التقدم الذهني لا الزماني لأن جميع هذه الصفات ثابتة على سواء من غير تقدم ولا تأخر في الزمان إلاَّ كونه مدركاً ومريداً وكارهاً فإن بقية الصفات متقدمة عليها تقدماً زمانياً، ولهذه الثلاث فيما بينها ترتيب في الثبوت، فكونه مدركاً ومريداً متقدمان على كونه كارهاً تقدماً زمانياً لأن كونه كارهاً لايتعلق إلاَّ بأفعال المكلفين بعد التكليف، وكذلك فكونه قادراً لها تقدم على كونه مدركاً ومريداً وكارهاً من وجه آخر وهو أنّه لا يريد ولايكره ولا يدرك إلاَّ بعد فعله للإرادة والكراهة والشيء المدرك،

....

وفعل ذلك متوقف على كونه قادراً، وكذلك فلكونه تعالى عالماً تقدم على كونه مريداً وكارهاً من وجه وهو أنَّه لا يريد وقوع الشيء على وجه دون وجه، أو يكره وقوعه على وجه دون وجه إلاَّ بعد أن يعلم ذلك الشيء وصحة وقوعه على ذلك الوجه.

وأما ترتيبها في العلم والمراد الاستدلالي لا الضروري فعقده أن نقول: كل صفة دلت على صفة، أو دلت على ما يدل عليها أو جرى مجرى الدليل عليها فإنه يجب أن يسبق لنا العلم بها، فعلى هذا يجب تقدم كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً على الصفة الأخص لأن كل واحدة منها تدل عليها، ويجب تقدم العلم بكونه قادراً وعالماً على كونه حياً وموجوداً لأنهما يدلان عليهما وعلى كونه مدركا لأنهما يدلان على ما يدل عليها، ويجب تقدم العلم بكونه حياً على كونه مدركاً لأنها تدل عليها، ويجب تقدم العلم بكونه قادراً على كونه عالماً ومريداً وكارهاً لأن كونه قادراً يجري مجرى الدليل عليها من حيث أن حكم كونه عالماً الذي هو حقيقتها فرع على حكم كونه قادراً، وكذلك حكم كونه مريداً وكارهاً.

بيانه: أن حكم كونه عالماً صحة الفعل المحكم وحكم كونه مريداً صحة وقوع الفعل على الوجوه المختلفة، وحكم كونه كارهاً صحة وقوع الفعل الذي هو الكلام نهياً وتهديداً، وذلك جميعه يحتاج إلى العلم بصحة الفعل على الجملة في الأصل.

المقدمة الثانية: في قسمة صفاته تعالى ولها قسم كثيرة.

فمنها: أنَّها تنقسم إلى واجبة وجائزة، فالجائزة: كونه تعالى مريداً وكارهاً لا غير، والواجبة تنقسم: إلى ذاتية ومقتضاة، فالذاتية: هي الصفة الأخص لا غير، والمقتضاة تنقسم: إلى مقتضاة عن الصفة الذاتية، وهي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً، ومقتضاة عن المقتضاة، وهي كونه تعالى مدركاً، وقد حكي عن أبي علي وأبي عبدالله القول بأن كونه تعالى مدركاً صفة ذاتية.

ومنها: أنَّها تنقسم إلى متعلقة وغير متعلقة، فغير المتعلقة: الصفة الأخص وكونه حياً

....

وموجوداً، والمتعلقة سائرها، وهي كونه قادراً وعالماً ومدركاً ومريداً وكارهاً، والمتعلقة تنقسم: إلى ما يصح الاشتراك في متعلقة وإلى ما لا يصح الاشتراك في متعلقة، فالذي لا يصح الاشتراك في متعلقة كونه قادراً، والذي يصح الاشتراك في متعلقة سائرها.

ومنها: أنّها تنقسم إلى ما يختص به تعالى دون غيره، وهي الصفة الأخص، وإلى ما يشاركه تعالى غيره في مجردها وكيفيتها، وهي كونه مدركاً ومريداً وكارهاً، وإلى ما لا يشاركه غيره في كيفية استحقاقها ويشاركه في مجردها، وهي كونه تعالى قادراً وعالماً وحياً وموجوداً.

ومنها: أنّها تنقسم إلى ما تثبت له تعالى في كل حال ووقت، وهي الصفة الأخص، وكونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً، وإلى ما تثبت له تعالى في وقت دون وقت، وهي كونه مدركاً ومريداً وكارهاً.

ومنها: أنّها تنقسم إلى ما يتعدد بتعدد متعلقاتها أو موجباتها، فتكون صفات كثيرة ككونه تعالى مدركاً ومريداً وكارهاً، فإن كونه مدركاً يتعدد بتعدد المدركات الَّتِي هي متعلقاتها، وكونه مريداً وكارهاً يتعددان بتعدد موجباتها، فكل إرادة توجب له صفة بكونه مريداً، وكل كراهة توجب له صفة بكونه كارهاً، وإلى ما لا يتعدد بحال وهي سائر صفاته تعالى، وإن كان الشيخ أبو عبدالله يذهب إلى تعدد العالمية بتعدد متعلقاتها، وسيأتي الكلام في ذلك مستوفى إن شاء الله تعالى.

القول في أن الله تعالى قادر

القادر: هو المختص بصفة لمكانها يصح أن يفعل وأن لا يفعل مع سلامة الحال.

(القول في أن الله تعالى قادر)

قد عرفت ترجح تقديمها باعتبار الترتيب العلمي وهو المعتمد ههنا، وقد رجح السيد الإمام تقديم الكلام في هذه الصفة بأن الذي يدل على إثبات الصانع يدل عليها من دون واسطة بخلاف سائر الصفات، وكلامه عليه السلام ينبي عن جعل الأحكام واسطة، وكذلك وقوع الفعل على الوجوه المختلفة وفيه تسامح، والمراد أن مجرد وجود العالم لا يدل على شيء من الصفات سوى القادرية، وسائر الصفات لا بد في الاستدلال به عليها من زيادة، ويمكن أن يوجه تقديمها بغير ذلك وهو أنَّها هي المسألة العظمى والمحجة الكبرى، وعليها مدار أمر التوحيد ومدار النزاع بين المسلمين الموحدين وبين الفلاسفة والملحدين، وهي الَّتي تميز بين الفريقين لأنَّه لا يكاد يعرف خلاف في ثبوت المؤثر، وذلك مما يتفق عليه المسلمون والكافرون، وإنَّما محط الفائدة وموضع التمييز هو إثبات قادرية المؤثر واختياره ونفي ذلك.

قوله: **(مع سلامة الحال)**.

يعني من حصول مانع أو ما يجري مجراه، فإن القادر إذا منعه مانع من الفعل فذلك لا يخرجه عن القادرية مع أنَّه لا يصح منه الفعل، والمانع ضد الفعل الذي يقدر عليه القادر، مثاله أن يحاول القادر تحريك جسم فيسكنه أقوى منه أو مثله بحيث يتعذر عليه التحريك، فالسكون مانع لأنَّه ضد للحركة، والذي يجري مجرى المانع القيد والحبس فإنه يتعذر الخروج من الحبس والعَدْو على المقيد، وليس الحبس والقيد بضدين فلم يكونا مانعين وإنَّما جريا مجرى المانع لتعذر الفعل معهما، وقد أورد على هذا الحد الذي ذكره المصنف أسئلة كثيرة ولها أجوبة متسعة ذكرها يطول إلاَّ أنا نذكر منها اعتراضين وجوابيهما، الاعتراض الأول: ذكره ابن الملاحمي وهو أن قال: كيف قلتم في الحد المختص بصفة وفي الناس من يعلم القادر قادراً

وقل نفلة الأحوال من شيوخنا: هو المتميز تميزاً لأجله يصح أن يفعل إلى آخره، وسيتضح موضع الخلاف.

وإن لم يعلم اختصاصه بصفة، ومن حق من يعلم المحدود أن يعلم الحد، وأيضاً فقولنا: قادر أجلى من هذا الحد، ومن حق الحد أن يكون أجلى من المحدود؟

والجواب: أن الذي يأتي بالحقيقة لا يلزمه أن يأتي بها على حسب ما يتفق أهل المذاهب كلهم عليه، ولا يلزم فيمن علم المحدود أن يعلم الحد إلاَّ حيث يعلم المحدود على التفصيل.

وقوله: إن قولنا: قادر أجلى من هذا الحد لا يخلو إما أن يريد على سبيل الجملة فمسلم، ولكنا حددنا القادر على سبيل التفصيل، وإن أراد على سبيل التفصيل فغير مسلم.

الاعتراض الثاني: أنَّه لا حاجة إلى قولكم: مع سلامة الحال احتراز عن المانع، فإن المانع إنَّما يمنع الحدوث والوقوع لا الصحة، وأنتم حددتم بالصحة وهي سابقة على الحدوث، ثُمَّ إن المنع لايكون إلاَّ بكثرة الأضداد وزيادتها على مقدورات الممنوع أو مساواتها لها والله تعالى مقدوراته غير متناهية في الوجود، بل لا شيء يفعله تعالى إلاَّ وفي مقدوره الزيادة عليه، فلا يتصور المنع في حقه ومن حق الحد أن يكون شاملاً.

والجواب: أما عن الطرف الأول فإن الذي يمنع من الحدوث ينكشف لأجله أن ذلك المقدور الذي منع من حدوثه لا يصح من القادر فعله قبل حالة الحدوث، لكن قد صرح ابن متويه وغيره من المتكلمين بأن المانع إنَّما يمنع من وقوع الفعل لا من صحته، قالوا: إذ لو منع من الصحة لكان محيلاً لا مانعاً، فالاعتراض على هذا قادح، وأما عن الطرف الثاني فهو أن الأمر وإن كان كذلك فالمنع يتصور في فعله تعالى من وجه، وهو أن يريد تعالى إيجاد قدر من مقدوراته لا غير، والواحد منا يقدر من أضداده على أكثر من أعداده، فالواحد منا يمكنه في هذه الصورة منع فعله تعالى، إلاَّ أنَّه لا يقال فيه إنَّه تعالى ممنوع لإيهام الخطأ، وهو أنَّه لا يقدر على الزيادة.

قوله: (**وقل نفلة الأحوال**)... إلى آخره.

فصل/ذهب أهل الإسلام والكتابيون وغيرهم إلى أن الله تعالى قادرٌ.

وقالت الباطنية: لا قادر ولا غير قادر. وقال برغوث: معنى كونه قادراً أنه ليس بعاجز. وألزمت المطرفية أن لا يكون قادراً لإضافتهم التأثيرات إلى غيره، فلا يبقى طريق إلى كونه قادراً.

يعني أبا الحسين وابن الملاحمي وأصحابها والحد المذكور لابن الملاحمي، وذكر أنّه يتأتى على مذهبنا ومذهبهم وهو الأقرب.

ويتصل بما تقدم حقيقة المقدور والفاعل والفعل، أما المقدور فحقيقته: المعلوم الذي يصح إيجاده، والفاعل حقيقته: من وجد من جهته بعض ما كان قادراً عليه، والفعل حقيقته: ما وجد من جهة من كان قادراً عليه، والفصل بين القادر والفاعل أنا لا نصف القادر بأنه قادر على هذا الشيء إلاّ قبل إيجاده، ولا نصف الفاعل بأنه فاعل له إلاّ بعد إيجاده، وكذلك فالمقدور لا يوصف بأنه مقدور إلاّ قبل وجوده، ولا يوصف الفعل بأنه فعل إلاّ بعد وجوده.

(**فصل**: قوله: (**ذهب أهل الإسلام والكتابيون وغيرهم إلى أن الله تعالى قادر**).

وأراد بغيرهم البراهمة وبعض عباد الأصنام، وبالجملة فمن اعترف بالفاعل المختار ذهب إلى أنّه قادر.

قوله: (**وقالت الباطنية: لا قادر ولا غير قادر**).

الذي دعاهم إلى ذلك أن قالوا: إن كونه قادراً وغيرها هي من صفات المحدثات، فإذا قلنا: إنَّه تعالى قادر كان في ذلك تشبيه له تعالى بها، وإن قلنا: ليس بقادر كان في ذلك وصفه بالعجز وهو صفة نقص، وهكذا قالوا في سائر صفاته تعالى الَّتِي نشاركه تعالى في مجردها.

قوله: (**لإضافتهم التأثيرات إلى غيره**).

يعني مع أن الذي يدلنا على قادريته إنَّما هو حدوث هذه الحوادث من جهته على سبيل الصحة والاختيار، وقد جعلوها حادثة بالفطرة لا من جهته تعالى، ولو أضافوا شيئاً من

وقالت الفلاسفة: هو قادر ولكنه موجب لفعله، قالوا: لأن الموجودات تنقسم إلى موجود بالفعل وهو ما قد حصل كالأجسام ونحوها، وموجود بالقوة، وهو ما يصح أن يحصل كالعلم موجود في الطفل والنخل موجود في النواة.

قالوا: والقوة ضربان، قوة انفعال كليونة الشمع القابل للنقش.

وقوة فعل، وهي ضربان، قوة طبيعة: وهي ما يحصل به الشيء /٨٠/ دون نقيضه كقوة النار على الإحراق، وقوة إرادية: وهي ما يحصل بها الفعل ونقيضه كقوة أحدنا على الحركة والسكون، وكقوة الباري تعالى على الفعل والترك، وهذه عندهم هي القدرة التامة.

قالوا: فمتى حصل معها إرادة تامة ولم يحصل مانع خرج الشيء من القوة إلى الفعل على جهة الوجوب بطبع تلك الذات.

قالوا: ولا يتخلف إلا لقصور في الطبع أو في الإرادة أو في الذات والقصور مستحيل على الله تعالى، بل إرادته تامة، وذاته تامة، ووجوده وحكمته حاصلان في كل حال، فلذلك حصل فعله في الأزل إذ لو تخلف لاحتاج إلى أمر متجدد يخرجه من القوة إلى الفعل، ومتى حصل ذلك الأمر صار واجباً وإلا احتاج إلى أمر آخر وتسلسل، هذا تحرير مذهبهم.

لنا: أن الفعل قد صح منه، والفعل لا يصح إلاَّ من قادر، أما أنه قد صح منه فلأنه قد وقع، فإما أن يكون وقوعه على جهة الوجوب وهو باطل

الحوادث إليه تعالى فليست على قود قولهم دليلاً على القادرية وإلاَّ لزم كون الأصول الأربعة قادرة لصدور الحوادث عنها.

قوله: (وقالت الفلاسفة: هو قادر)... إلى آخره.

هكذا حكى المصنف عنهم وقد جود في النقل وبالغ في التحقيق، وحكى بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] عنهم عكس ذلك، وهو القول بأن صانع العالم الذي هو العلة عندهم لا يوصف بالقادرية والعالمية لأن ذلك يقتضي التكثر فيه وهو غير متكثر. قال: وهكذا قالوا في سائر الصفات.

قوله: (لنا أن الفعل قد صح منه).

وإلا لزم حصوله في الأزل دفعة واحدة، ولزم قدمه ونحو ذلك مما تقدم فساده أو على جهة الصحة، وهو المطلوب، ونعني بالصحة إمكان أن يفعل وأن لا يفعل بحسب اختياره،

يعني بالفعل الأجسام الَّتِي قد وجدت وأكثر الأعراض الموجودة وهي ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا، أو يدخل ولكنها وقعت على وجه لا يصح وقوعها عليه من القادرين بالقدرة.

وفيه سؤال: وهو أن يقال: ما أردت بقولك إن الفعل قد صح منه، هل بعد وجوده فلا نسلم صحته منه بعد وجوده، أو قبل وجوده فهو لا يسمى في تلك الحال فعلاً،ونحو هذا يرد على حد القادر حيث قالوا: القادر الذي يصح منه الفعل.

والجواب: أن المراد أن هذا الفعل الذي قد وجد وحصلت فيه حقيقة الفعل قد صح منه قبل وجوده، وأما قولهم في القادر هو الذي يصح منه الفعل فتسامح، والمراد أنَّه الذي يصح منه ما إذا أوجده كان فعلاً، فسموه قبل وجوده فعلاً باسم ما يؤول إليه.

قوله: (**وإلا لزم حصوله في الأزل دفعة واحدة ولزم قدمه**).

وذلك لأن المؤثر في العالم قد ثبت لنا قدمه فلو صدر عنه العالم على جهة الإيجاب لاقتضى ذلك كونه علة أو سبباً أو مقتضياً، لأن الموجبات لا تنفك عن ذلك، وفي كلها يلزم حصول العالم دفعة واحدة في الأزل، لأن المعلول لا يتراخى عن العلة، وكذلك فالمسبب لا يتراخى عن سببه، ويلزم حصول المسببات دفعة واحدة إلاَّ أن يقف وجودها أو وجود بعضها على حصول شرط يقف تأثير السبب عليه، ولا دلالة هنا على التوقف على شرط، وكذلك الكلام في المقتضي وعدم تراخي مقتضاة عنه، والقول بأن المؤثر في العالم علة أو سبب أو مقتض باطل من وجوه أخر غير هذا الوجه الذي هو لزوم قدم العالم مع تقرر حدوثه، أما بطلان كونه علة فلأن العلة لا تؤثر إلا في صفة أو حكم لذات أخرى لا في ذات، ولأن العلة لاتوجب حتى تختص، والعالم قبل وجوده لا يجوز اختصاص علة به توجب وجوده، ولأن العلة إذا كانت قديمة لزم حصولها ومعلولها في الأزل دفعة واحدة، ومع حصولها ومعلولها

وإن استعملت في غير هذا المكان بمعنى الإجزاء أو بمعنى البرء من المرض وبمعنى الصدق وبمعنى التأليف المخصوص، وأما أن الفعل لا يصح إلا من قادر فلأن ذلك هو معنى القادر وهو معلوم على الجملة ضرورة، فإن العقلاء يصفون من أمكنه أن يفعل وأن لا يفعل بحسب اختياره بأنه قادر، ويوجهون إليه المدح والذم ونحو ذلك

في الأزل لا تكون بأن تكون علة فيه أولى من أن يكون علة فيها، وأما بطلان كونه سبباً فلأن الأسباب ليست إلا الثلاثة المعروفة ولا تأثير لشيء منها في الأجسام، فإن أُثبت سبب غيرها فلا طريق إليه، وأما بطلان كونه مقتضياً فلأن المقتضي لا يكون إلا صفة أو حكماً وقد ثبت أن المؤثر في العالم ذات، ولأن المقتضي لا يجوز تأثيره في حدوث الأجسام والأعراض لما ثبت من كونه ليس بذات.

قوله: (**ونحو ذلك مما تقدم فساده**).

يعني في الركن الثالث وهو لزوم أن تحصل الأجسام دفعة واحدة في جهة واحدة بل في كل الجهات، وأن تكون بصفة واحدة، لأنه لا يخصصها بوقت دون وقت وصفة دون صفة وجهة دون جهة إلا الفاعل المختار.

قوله: (**بمعنى الإجزاء**) هذا كما يقال: صلاة صحيحة، أي مجزئة.

قوله: (**وبمعنى التأليف المخصوص**). يعني التاليف الذي يصح حلول الحياة لمحله.

واعلم أن للصحة معاني غير ما ذكره المصنف فقد تستعمل في مقابلة الاستحالة يقال: العالم يصح وجوده فيما لايزال، ويستحيل وجوده في الأزل، وصحة بمعنى اعتدال المزاج فلان صحيح أي مزاجه معتدل، ويراد بالمزاج ما يريده الأطباء من اجتماع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وبمعنى وجوب القبول كما يقال: شهادة فلان صحيحة أي يجب قبولها، وبمعنى اجتماع الشرائط المعتبرة شرعاً في العقود يقال: هذا نكاح صحيح، بمعنى أن الشرائط التي ورد بها الشرع موجودة فيه.

قوله: (**ويوجهون إليه المدح والذم ونحو ذلك**). يعني توجيه الأمر والنهي.

والمعتبر في الدلالة هي الصحة دون الوقوع؛ لأن معها يدور العلم بالقادرية ثبوتاً وانتفاءً بخلاف الوقوع، وإن كان بالوقوع تعرف الصحة.

قوله: (**ثبوتاً وانتفاء بخلاف الوقوع**).

يعني فمن ثبتت صحة الفعل منه حكمنا بأنه قادر وعلمنا ذلك من حاله، ومن لا فلا بخلاف الوقوع فلا يقال: إن من وقع منه الفعل فهو قادر على الإطلاق لأن الأسباب مع وقوع المسببات عنها لا توصف بأنها قادرة، وإن كان وقوع المسببات على التحقيق من القادر، وكذلك لو ثبت أن صانع العالم موجب على ما يقوله كثير من الفرق لكان وقوع هذه الأفعال التي جعلوها موجبة عنه غير دال على أنه قادر، وكما أن نفس وقوع الفعل لا يدل على قادرية مَنْ وقع منه فكذلك عدم وقوعه لا يدل على عدم القادرية، بل إذا ثبت الصحة دلت وإن لم تقع.

قوله: (**وإن كان بالوقوع تعرف الصحة**).

يعني فلا يمكننا معرفة الصحة من دون وقوع وإن أمكن ثبوتها من دونه، وفي كلامه نظر فليس بالوقوع مطلقاً تعرف الصحة بل إذا كان وقوعاً لا على وجه الإيجاب.

واعلم أن هذا الاستدلال من أوله إنما يدل على أن من صح منه الفعل فهو قادر على طريقة الجملة من دون أن يلحظ فيه إلى التفصيل، وهو الاستدلال على أن كونه قادراً صفة لا حكم.

فصل/وطريقة التفصيل في ذلك

أنا نفرق في الشاهد بين الحي الذي يصح منه الفعل والحي الذي لا يصح منه، فلا بد من أمر تعلل به هذه التفرقة، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة، فهذه ثلاثة أصول.

أما التفرقة فضرورية، وأما أنها معللة بأمر فلحصول طريقة التعليل وطريقة التعليل هي أن يقبل الحكم مؤثراً من فاعل أو علة أو سبب، أو بعمل ما يجري مجرى المؤثر من مقتض أو شرط أو داع. وقيل: هي أن يحصل الحكم مع الجواز أو يثبت بعد انتفاء، أو يقع فيه افتراق بعد الاشتراك في غيره.

(**فصل:** قوله: (**وطريقة التفصيل**). يعني التي يثبت بها كون القادرية صفة.

قوله: (**فلحصول طريقة التعليل**).

اعلم أن التعليل مستلزم ثبوت معلِّل ومُعَلَّل ومُعَلَّل به فينبغي ذكر حقائقها، أما التعليل فكان أصحابنا يقولون فيه: طلب أمر يعلل به ما ثبت من الصفات والأحكام، واعترضه الفقيه المحقق قاسم بأنه يلزم إذا طلب الطالب أمراً يعلل به ولم يجده أن يكون ذلك تعليلاً ومعلوم خلافه، قال: فالأولى أن يقال في حده: تعليق ما ثبت من الصفات والأحكام بأمر.

وحقيقة المعلِّل: هو من علق ما ثبت من الصفات والأحكام بأمر، وحقيقة المعلل: كل حكم أو صفة علق ثبوته بأمر، وحقيقة المعلَّل به: ما علق به ما ثبت من الصفات والأحكام.

وفي مسألتنا هذه التعليل تعليق صحة الفعل بالصفة التي هي القادرية، والمعلل صحة الفعل، والمعلل به القادرية.

قوله: (**وطريقة التعليل هي أن تقبل الحكم مؤثراً**)...إلخ.

هذه طريقة قاضي القضاة وعقدها أن كل أمر ثبت أو زال فإنه يعرض على الجهات التي يستند التأثير إليها من المؤثرات أو ما يجري مجراها على ما ذكره، وقد ضعفها الفقيه قاسم وغيره، لأنه ليس إمكان التعليل وقبول الحكم للمؤثر يقتضي تعليله ولا يستقل دليلاً على ذلك.

وقيل: هي أن يتجدد الحكم بعد إن لم يكن أو يضاف إلى ذات دون أخرى، وكله متقارب، وقد نظرنا في صحة الفعل

قوله: (**وقيل هي أن يحصل الحكم مع الجواز**)..إلخ.

هذه الطريقة ابتدأها قاضي القضاة واعتمدها المتأخرون، ومثال حصول الحكم مع الجواز ما نقوله في الصفات المعنوية إنَّها حصلت مع جواز ألا تحصل، ومثال الثبوت بعد الانتفاء ما نقوله في كون الجوهر متحيزاً فإنه ثبت بعد أن لم يكن ثابتاً، فلا بد من أمر يعلل به، وهكذا جميع الصفات المعنوية أيضاً فيجب تعليلها من الوجهين، والمراد بالانتفاء ههنا عدم الثبوت لا الانتفاء الحقيقي، والفرق بين الوجهين أنا لم نوجب التعليل ههنا إلاَّ من حيث الثبوت بعد الانتفاء سواء كان الثبوت مع الوجوب كما في التحيز، أو مع الجواز كما في الصفة المعنوية، بخلاف الوجه الأول فإن التعليل فيه وجب من حيث كان مع جواز عدمه فافترقا، ومثال ما يقع فيه افتراق بعد اشتراك في غيره فيجب تعليله [في] مسألتنا فإن هاتين الذاتين اشتركتا في كونهما حيين ثم افترقتا فصح من أحديهما الفعل ولم يصح من الأخرى.

قوله: (**وقيل هي أن يتجدد الحكم بعد أن لم يكن**)... إلى آخره.

هذه طريقة الشيخ ابن الملاحمي وكل هذه الطرق متقاربة كما ذكره المصنف، وقد أهمل رحمه الله ذكر طريقة الشيخ أبي رشيد، وهي أن كل ما كان من الأحكام إذا لم يعلل بطل القول به وجب تعليله كما في مسألتنا، فإنه لو لم يكن ثُمَّ أمْرٌ يُعَلَّل به صحة الفعل من أحد الحيين دون الآخر لم يكن بصحة الفعل منه أولى من صحته من الحي الآخر، وكان عدم الأمر المعلل به عائداً على ثبوت الصحة من أحدهما دون الآخر بالنقض، وكذلك ما أشبه هذه المسألة، وما كان من الأحكام إذا علل بطل القول به فإنه لا يجوز تعليله كحلول المعنى في المحل المعين ونحوه مما تقدم ذكره، وكل ما كان من الأحكام الثابتة لايبطل القول بثبوته علل أو لم يعلل فإنه ينظر فيه، فإن كان في تعليله فائدة زائدة على معرفة التعليل جاز تعليله، ولايبعد أن يجعل واجباً كتعليل حاجة أفعالنا إلينا بحدوثها، فإنا لا نفتقر في ثبوت حاجتها إلينا إلى ذلك،

فوجدناها مما يقبل المقتضى ومما يحصل فيه افتراق بعد الاشتراك في غيره، ومما يضاف إلى ذات دون أخرى فيجب تعليله بأمر.

وإما أن ذلك الأمر صفة راجعة إلى الجملة فقد خالف فيه أبو الحسين وأصحابه وكثير من غيرهم /٨١/.

فذلك مما قد ثبت لكن في تعليلها بالحدوث فائدة وهي أن قياس أفعاله تعالى على أفعالنا في حاجتها إلى محدث لا تتم إلا مع تعليلها وإن لم يكن في التعليل فائدة من كل وجه، فقيل: يحسن التعليل للعلم بوجه الحكم وعلته، وأقل مراتب العلم حسنه، وقيل: لا يحسن إذ لا يقع فيه فائدة زائدة على ثبوت الحكم المعلل وهذا قد ثبت من قبل، ومثال ذلك تعليل قبح الظلم بكونه ضرراً عارياً إلى آخره، فإن القبح فيه معلوم ولا يستفاد بالتعليل إلا معرفة وجه القبح، هكذا ذكر المتكلمون.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: والأولى أن هذا مما يجب تعليله لأن به تحصل فائدة زائدة وهي أن ما هذه صفته لو وقع منه تعالى لكان قبيحاً لحصول علة القبح، ولكن المثال وإن لم يطابق فالمسألة في أصلها مفروضة تحقيقاً إن وجد لها مثال وتقديراً إن لم يوجد، وقد مثله الفقيه محمد بن يحيى والفقيه قاسم بمثال آخر فقالا: مثاله ما يقال في قبح الظلم من أن العلم بقبحه فرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل بخلاف العلم بالمتحركية، فإنه غير فرع على العلم بعلتها، وهي الحركة إما على جملة أو تفصيل مع اتفاق الحركة ووجه القبح في كونهما مؤثرين، واتفاق القبح والمتحركية في كونهما مؤثراً فيهما فما العلة في الفرق بينهما.

وقد قيل في تعليل ذلك: إن الطريق إلى العلم بقبح الظلم العلم بوجه قبحه، وليس كذلك كونه متحركاً فهو معلوم ضرورة لا يتوقف على العلم بالحركة.

قوله: (**فوجدناها مما يقبل المقتضي**).

يعني فيجب تعليله على طريقة قاضي القضاة، والمقتضي هو الصفة التي هي كونه قادراً لأن صحة الفعل مقتضاة عنها.

لنا: أنه إما أن يصح منه الفعل لمجرد ذاته أو بالفاعل، أو لوجود معنى أو لعدم معنى، أو للطبع أو لزوال المنع، أو للبنية والصحة، أو لصفة ترجع إلى الجملة على ما نقوله، لا يجوز أن يكون لمجرد ذاته وإلا لزم في كل ذات مثله، وأن يكون قادراً في حاله العدم وأن لا يخرج عن كونه قادراً، ولا يجوز أن يكون بالفاعل لأنه إنما يؤثر على جهة الصحة والكلام في تلك الصحة كالكلام في هذه، ولأن هذه الصحة تتجدد والذوات بحالها، وما كان بالفاعل لا يتجدد إلا بتجدد الذات، ولا يجوز أن يكون لوجود معنىً من دون إيجاب صفة للجملة؛

قوله: (**فقد خالف فيه أبو الحسين وأصحابه**).

يعني فإنهم ذهبوا إلى أن صحة الفعل في الشاهد حاصلة للبنية المخصوصة وفي الغائب للذات المخصوصة.

قوله: (**وكثير من غيرهم**).

أشار إلى أبي القاسم وأتباعه من البغدادية فإنهم ذهبوا إلى أن صحة الفعل منا لصحة البنية واعتدال المزاج، وبرغوث والنجار[1] فإنهما ذهبا إلى أن الفعل صح من القادر لأنه غير عاجز لا لأمر ثابت، والفلاسفة فإنهم ذهبوا أيضاً إلى أن صحة الفعل تثبت لاعتدال الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وللنجار قول آخر وهو أنه صح الفعل للقدرة لا للقادرية.

قوله: (**والكلام في تلك الصحة كالكلام في هذه**).

يعني فإن الذي يؤثر في صحة الفعل منا إذا كان فاعلاً كالباري تعالى فهو لا يؤثر في هذه الصحة لنا، ولا في سائر ما يؤثر فيه إلا على سبيل الصحة، فهل حصلت له تلك الصحة بفاعل آخر لزم التسلسل، أو لصفة فلا فرق بين الموضعين.

قوله: (**ولأن هذه الصحة تتجدد**).... إلى آخره.

---

(١) ـ الحسين بن محمد بن عبدالله النجار الرازي، أبو عبدالله، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة وإليه نسبتها، وهو من متكلمي المجبرة وله مع النظام عدة مناظرات، له كتب منها (البدل) في الكلام، و(القضاء والقدر)، (الأعلام للزركلي ج/٢/ص/٢٥٣).

لأن المعنى يختص المحل والصحة، حكم صدر عن الجملة، ولا يجوز أن يكون لعدم معنى أولى وأحرى، لأن عدم المعنى لا يختص رأساً فضلاً أن يختص بذات دون ذات، ولا يجوز أن يكون للطبع؛ لأنه غير معقول، وإن أريد به اعتدال البنية والصحة فستتكلم عليه، ولا يجوز أن يكون لزوال المانع؛ لأن المانع إنما يمنع من حكم صححه مصحح، وذلك يقتضي حصول مصحح غير زوال المانع، وهو المطلوب؛ ولأن زوال المانع يشترك فيه القادرون، فكان يلزم اشتراكهم في صحة الفعل المعين، وفيه صحة مقدور بين قادرين، ولأن صحة الفعل يقبل التزايد وزوال المانع لا يقبله،

يعني فقد يصح الفعل من هذا القادر في وقت دون وقت وذاته بحالها، وما أثر فيه الفاعل فهو يتبع حالة الحدوث، دليله تأثيره في كون الكلام خبراً ونحوه فإنه يتبع حالة حدوثه، وكذلك تأثيره في كون الفعل طاعة أو معصية ونحو ذلك.

قوله: (**لأن المعنى يختص المحل والصحة حكم صدر عن الجملة**).

يعني فلا يجوز فيما يرجع إلى المحل أن يؤثر فيما يرجع إلى الجملة.

وفيه سؤال وهو أن يقال: أليس القدرة مع أنها راجعة إلى المحل فلا توجد إلا في جزء واحد عندكم مؤثرة في القادرية مع أنها صفة تثبت للجملة، وكذلك غيرها من الصفات الراجعة إلى الجملة تؤثر فيها المعاني الراجعة إلى المحل؟

والجواب: أن بين الموضعين فرقاً، فإنّ صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فيجب في المؤثر فيه أن يعود إليها بخلاف ما ذكرته، فإن كونه قادراً لم يصدر عن الجملة وإنما ثبتت لها، وأيضاً فإن الدليل على أن صحة الفعل تدل على أمر راجع إلى الجملة هو بطريق مفارقة هذه الجملة لجملة أخرى، وليس كذلك الدلالة على إثبات القدرة فإنه لا يستدل

عليها بطريقة المفارقة بل بحصول الصفة مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد باعتبار الجملة في نفسها لا باعتبار جملة أخرى فافترقت الحال.

قوله: (**وزوال المانع لا يقبله**).

ولأن الشيء إنما يتزايد بتزايد المؤثر فيه أو مقتضيه أو شرط الاقتضاء ولأن المنع إنما يكون بضد أو ما يجري مجراه، ولو حصل ضد في من[1] تعذر عليه الفعل لكان كما تعذر عليه تحريك نفسه يتعذر علينا أيضاً تحريكه، ولأن زوال الموانع نفي وصحة الفعل حكم ثابت، فلا نعلل به تعليل تأثير.

فأما تعليل الكشف فيصح فيه تعليل النفي.

والثاني كتعليل قبح الظلم لكونه لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق.

والثالث: كتعليل كونه تعالى لا يفعل القبيح بكونه عللاً بقبحه وعللاً باستغنائه عنه.

ولا يجوز أن يكون للبنية المخصوصة، واعتدال المزاج كما ذهب إليه أبو الحسين؛ لأن البنية تأليف مخصوص،

الوجه في ذلك أنه نفي محض والنفي المحض لا يقبل التزايد، واحترزنا بقولنا: المحض عن النفي الذي ليس بمحض، كما يقال: هذا أغنى من هذا مع أن الغنى يرجع به إلى نفي الحاجة، وإنما قيل: التزايد لأنه ليس بنفي محض إذ المرجع به إلى أن صاحبه مستغن بشيء عن شيء، فقد صار المرجع بالغنى عن شيء إلى وجود ما يستغنى به مع انتفاء الحاجة عنه فلهذا صح دخول التزايد فيه، وأن يقال: فلان أغنى من فلان. وكذلك فهو احتراز عن قولك: هذا الفعل أقبح من هذا لما اجتمع فيه وجهان من القبح، وليس في الآخر إلا وجه قبح كما لو كان أحدهما كذباً وعبثاً والآخر كذباً فقط مع أن القبيح المرجع به إلى النفي، وهو ما ليس للمتمكن من فعله أن يفعله على بعض الوجوه، ولكن صحح قولك: أقبح المفيد للتزايد أنه ثبت فيه وجهان من القبح فليس بنفي محض.

قوله: (**يتعذر علينا أيضاً تحريكه**).

إن كان المنفي من جهة الله تعالى فلا كلام في لزوم ما ذكره لأن ما أراد وقوعه فهو بالوقوع أحق، وكذلك إذا كان من غيره تعالى وهو أكثر مما في مقدوره، ويُخَص بهذا وجه آخر وهو أنه

---

(١). في نسخة: بمن.

والتأليف مقصور على المحل بدليل صحة وجوده في الجماد، وصحة الفعل حكم صدر عن الجملة، والجملة والمحل في حكم الغيرين كزيد وعمرو، فلا يصح الفعل من الجملة لأمر يرجع إلى المحل كما لا يصح من زيد لأمر يرجع إلى عمرو، واعترضه أبو الحسين بأنكم إن أردتم أن الفعل صدر عن الجملة أنه وقع بكلها فباطل؛ لأنا نعلم أن البطش وقع باليد مثلاً، وأنه لا يؤاخذ في جميع الجملة، وإن أردتم أنه وقع بحسب كون الجملة مريدة ومعتقدة ونحو ذلك، فهذا لا يمنع من كونه وقع باليد لا بالجملة؛ لأنه يجوز أن يعلم الجملة نفعاً في /٨٢/ فعل اليد ويريده فيقع باليد؛ لا بالجملة يوضحه أنه لا بد من استعمال محل القدرة، ومن كونه مبنياً بنية مخصوصة، وإذا وقفت صحة الفعل على بنية اليد فهلا كفى ذلك من دون اعتبار صفة راجعة إلى الجملة.

ويمكن الجواب: بأنا نريد بصدوره عن الجملة ما هو المعقول عند جميع العقلاء من أن المعنى الذي عبروا عنه بقولهم فعل زيد وقال زيد ونحو ذلك، ولم يقولوا فعلت يد زيد وتكلم لسان زيد، وبهذا يتوجه المدح والذم والثواب والعقاب إلى الجملة، ولسنا ننكر أن الفعل وقع باليد ولكنها آلة للجملة فالفعل واقع من الجملة بآلتها، والآلة لا بد من استعمالها سواء كان فيها قدرة أم لا، إلا أن الآلة التي فيها قدرة لا بد فيها من بنية مخصوصة ليصح وجود القدرة فيها، فالذي وقف على البنية هو وجود القدرة لا صحة الفعل حتى لو كان أحدنا قادراً لا بقدرة، لما احتاج إلى بينة كالباري تعالى.

كان يلزم إذا كان ذلك المنع من غيره أن يحس باعتماد معتمد عليه لأن غيره تعالى لا يُعَدِّي الفعل إلى الغير إلا بالاعتماد، ومعلوم أن هذا الحي الذي يتعذر عليه الفعل كالمريض لا يحس باعتماد معتمد عليه.

قوله: (**لأن البنية تأليف مخصوص**).

يعني البنية التي ذهبوا إلى أن صحة الفعل في الشاهد لأجلها، فإنها تأليف مخصوص يختص بأن محله فيه رطوبة ويبوسة وحرارة وبرودة ولحمية ودمية.

قوله: (**يوضحه أنه لا بد من استعمال محل القدرة**).

دليل: المرجع بالبنية المخصوصة عند الجمهور إلى أمور كثيرة من تأليف ورطوبة ويبوسة وحرارة وبرودة واعتدال في ذلك والأمور الكثيرة لا تؤثر في الحكم الواحد وليس بعضها بأن يكون مؤثراً والآخر شرطاً أولى من العكس.

واعترضه ابن الملاحمي بأنه وإن كان كذلك إلا أن المؤثر شيء واحد؛ لأن عند اجتماع أجزاء رطبة وأجزاء يابسة ونحو ذلك يحصل شيء واحد معتدل تقف الصحة عليه.

ويمكن الجواب: بأنه إن أراد بذلك الشيء الواحد نفس الأجزاء المجموعة لم يصح؛ لأنها هي جملة الحي التي صح منها الفعل، فكأنه قال: يصح الفعل من الجملة للجملة أو لكونها جملة ونحن فرضنا الكلام في حين اشتركا في كونهما جملتين

اعلم أن مرادهم بأنّه لابد من استعمال محل القدرة إذا ورد في كلامهم أنه لا يفعل بها الفعل إلا في محلها أو بواسطة فعل في محلها، فهذا هو معنى استعمال محلها ويدل على أنه لا بد من ذلك أنه لو صح بها الفعل لا على هذا الوجه لكان ذلك اختراعاً، والمعلوم تعذره من جهتنا.

قوله: (**والأمور الكثيرة لا تؤثر في الحكم الواحد**).

قال الإمام يحيى في (التمهيد) وهو يذهب إلى مذهب أبي الحسين وابن الملاحمي: وورد أن البنية أمور كثيرة فلا يجوز أن تؤثر في أمر واحد، وأجاب بأن الحق أن يقال: إن بعض هذه الأمور التي يرجع بالبنية إليها مؤثر، وبعضها شرط، ولا يعلم التمييز، وعدم علمنا بالتمييز بين المؤثر والشرط لا يضرنا في ذلك. ولا يخفى ما فيه من التعسف والتمحل الذي لا يخلص.

قوله: (**لأن عند اجتماع أجزاء رطبة وأجزاء يابسة ونحو ذلك**).

يعني وأجزاء حارة وأجزاء باردة.

قوله: (**ونحن فرضنا الكلام في حين اشتركا في كونهما جملتين**).

يعني وصح الفعل من أحدهما ولم يصح من الآخر، ولو كان الفعل يصح من الجملة

وإن أراد بذلك الشيء الواحد البنية المخصوصة لم يصح للاتفاق على أنها أمور كثيرة، وهي أول المسألة، وإن أراد شيئاً غير البنية والمبني لم يخل ذلك الشيء إما ان يرجع به إلى الآحاد فالكلام فيه كالكلام في البنية، وهو أيضاً غير معقول، وأما أن يرجع به إلى الجملة وهو المطلوب.

قال رَحِمَهُ الله تعالى: أوليس صحة كون الأجزاء حية تقف عندكم على البنية وإن كانت أموراً كثيرة والصوت يقف على الصلابة وهي بنية مخصوصة، فكذلك وقوف صحة الفعل عليها.

ويمكن الجواب: بأن لا ينكر وقوف هذه الأشياء على البنية المخصوصة ولكنه وقوف المشروط على الشرط لا وقوف الأثر على المؤثر؛ لأنه يمتنع في الشيء الواحد أشياء كثيرة، ولا يمتنع أن يشرط الشيء الواحد بأشياء كثيرة، فوزانه أن تجعل البنية شرطاً في صحة الفعل، والمؤثر غيرها، وهو المطلوب. على أن صحة كون الأجزاء حية لا عن الجملة؛ لأنها لم تكن جملة حينئذ فيجوز أن يؤثر فيه ما يرجع إلى المحل وهو البنية /٨٣/ إلا أن هذا لا يدفع ما ذكره من أن المؤثر في هذه الصحة أمور كثيرة، فالأولى ما تقدم.

للجملة لم يصح ذلك الفرض فإنه يجب على هذا صحة الفعل من الجملتين معاً.

قوله: (**فالكلام فيه كالكلام في البنية**).

يعني حيث ذكر أنها راجعة إلى الآحاد، وما كان راجعاً إلى الآحاد لم يؤثر فيما يرجع إلى الجملة.

قوله: (**والصوت يقف على الصلابة وهي بنية مخصوصة**).

أي تأليف مخصوص بأن اعتدلت رطوبة محليه ويبوستهما، وقيل: لا بد من زيادة اليبوسة في محلي التأليف الذي هو صلابة.

قوله: (**ولكنه وقوف المشروط على الشرط**).

يقال: أما الصوت فمسلم أن وقوفه على الصلابة وقوف المشروط على الشرط لأن المؤثر فيه هو الاعتماد، والصلابة شرط في تأثير الاعتماد فيه وإن كانت غير شرط في إيجاده من الله

دليل: يمكن أن يقال لأبي الحسين: إذا كان المرجع عند الجميع بالبنية المخصوصة إلى التأليف والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك فلأي شيء التأليف والرطوبة إذا كنت لا تثبت المعاني.

فإن قال: هي صفات ثبتت بالفاعل كالسواد والبياض. قيل له: هب أنه كذلك فلِمَ كانت هذه الصفات بأن تقتضي صحة الفعل أولى من السواد والبياض والجميع بالفاعلَ.

فإن قال: قد تكون الصفة بالفاعل ولها حكم يختصها كما يقولونه في الوجود فإنه بالفاعل، وله حكم، وهو أنه تظهر عنده الصفات والأحكام المقتضاة عن صفة الذات.

قيل له: أن الوجود عندنا شرط، والمؤثر في الحقيقة هو الصفة الذاتية، فوزانه أن يجعل هذه البنية المخصوصة شرطاً، والمؤثر في الحقيقة هو صفة القادر، وكذلك نقول. ثم إن سلمنا أن الوجود هو المؤثر في الحقيقة فهو لا يختلف بل كل وجود يؤثر في وجود ذلك، ونحن ألزمناه أن لا تختلف الصفات التي بالفاعل بل تستوي في التأثير في صحة الفعل، فما الجواب عنه.

تعالى، إذا أوجده مبتدأ وأما القادر بقدرة فشرط في حقه مطلقاً لأنا لا نوجده إلا بالاعتماد وتأثيره فيه مشروط بالصلابة، وقد ذهب أبو علي إلى أنه محتاج إلى صلابة المحل من أي فاعل وجد وهو أحد قولي أبي هاشم، والذي عليه الجمهور أنه يصح منه تعالى أن يفعل في الجزء الواحد أصواتاً هائلة، إذ لا مانع من ذلك.

وأما قول المصنف: (البنية شرط في صحة كون الأجزاء حية). ففيه نظر لأنها إذا كانت شرطاً لا مؤثراً فما المؤثر؟ فإن الحياة لا تؤثر في الصحة لأنها علة وإنما تؤثر في الإيجاب، ولعله يذهب إلى أن المصحح للحيية التحيز بشرط البنية فيكون التحيز حينئذ هو المؤثر في هذه الصحة والبنية شرطاً كما أشار إليه ولا مانع من ذلك، كما أن كونه حياً مؤثر في صحة كونه عالماً وبنية القلب شرط في تلك الصحة، فلا يلزم إذاً أن يكون المؤثر في الصحة أموراً كثيرة.

قوله: (**ثم إن سلمنا أن الوجود هو المؤثر في الحقيقة فهو لايختلف بل كل وجود يؤثر في ظهور ذلك**).

يقال: إن أبا الحسين يقابل ذلك بمثله وهو التزام أن كل بنية تؤثر في صحة الفعل وتقتضيه

دليل: ويمكن أن يقال له: قد يكون أحد الحيين أصح بنية من الآخر، وأشد عافية منه، وأكثر سمناً وأطيب مأكلاً، ليس به مرض، ويكون الآخر دونه في كل ذلك، ثم يقهره ويستبد بالفعل عليه، فلولا اختصاصه بأمر زائد على البنية والحيلة لما صح ذلك.

فإن قال: بل بنية الذي استبد بالفعل أكثر حصافة وأشد اعتدالاً.

قيل له: المرجع بالحصافة عندك إلى كثرة الأجزاء، ولا شك أن السمين أكثر أجزاء، وأما شدة الاعتدال فليس الطريق إليه إلا حصول العافية وزوال الأمراض، وقد فرضنا الكلام في حين زالت عنهما الأمراض.

كما التزمت أن كل وجود يؤثر في ذلك الظهور.

والجواب: أن مراد المصنف أني ألتزم أن كل صفة بالفاعل تؤثر في ظهور الصفات والأحكام، ولكن لا صفة عندي بالفاعل إلا الوجود، فأنا التزم أن كل وجود يؤثر في ذلك، ولو كان بالفاعل صفة غير الوجود لالتزمت تأثيرها في ذلك، ولا نريد منك إلا التزام أن كل صفة بالفاعل تؤثر في صحة الفعل ليلزمك تأثير السواد والبياض فإنه صفة بالفاعل عندك وفيه نظر، فإنه كما لا يلزم إذا أثرت صفة معنوية في أمر تأثير كل صفة معنوية فيه لا يلزم إذا أثرت صفة بالفاعل في أمر أن تؤثر كل صفة بالفاعل فيه، ولو أن المصنف ذهب إلى أن ثم صفة بالفاعل غير الوجود لم يمكنه أن يثبت لها من التأثير ما أثبت للوجود.

قوله: (**قيل له: المرجع بالحصافة عندك إلى كثرة الأجزاء**).

يقال: بل المرجع بالحصافة مع كثرة الأجزاء إلى اكتنازها وتلاصقها بحيث لا يكون ثم خلل بينها.

تنبيه:

ما دل على بطلان ما ذهب إليه أبو الحسين وأصحابه فهو الذي يدل على بطلان مذهب البغداديين والفلاسفة فإن مذاهبم جمعاً متقاربة، وأما بطلان مذهب برغوث والنجار فبما

فصل/إذا ثبت أن للقادر بكونه قادراً حال فهي لا شك غير كونه حياً،

وكونه مشتهياً ونحو ذلك من صفات الجمل، لأن جميع ذلك قد يحصل لمن تعذر منه الفعل، وقد لا يحصل راساً مع حصول التفرقة، أعني ما عدا كونه حياً، ولأن هذه الصفات قد تماثل والقادرية لا تماثل لاستحالة إيجاد متعلقها، ولأنها لا تختص فعله دون فعل غيره، بخلاف القادرية.

تقدم من أن الحكم الإثباتى لا يعلل بالنفي تعليل تأثير، وكذلك القول بأن صحة الفعل المؤثر فيه القدرة قد تقدم بطلانه حيث أبطل أن تكون صحة الفعل لوجود معنى من دون إيجابه صفة للجملة.

(**فصل: (إذا ثبت أن للقادر بكونه قادراً حالاً فهي لاشك غير كونه حياً، وكونه مشتهياً)**.

قوله: (**ونحو ذلك من صفات الجمل**). يعني ككونه نافراً ومريداً وكارهاً وظاناً وناظراً ومدركاً.

قوله: (**أعني ما عدا كونه حياً**).

يعني فلا تثبت القادرية من دونها، ولكن ليس ذلك لأمر يرجع إلى أنها المؤثرة في صحة الفعل، وأن المرجع بكونه قادراً إليها ولكن من حيث أنها مصححة لها وأصل في صحتها، ولا يصح ثبوت صفة من دون مصححها إذا كان مصححاً على التعيين[1] وهذا حال القادرية في حقنا فإنه لا يصححها سوى الحيية.

قوله: (**ولأن هذه الصفات قد تتماثل**).

يعني كل جنس منها قد يتماثل أفراده، فكونه مشتهياً قد يتماثل هو حيث تعلقت الصفتان منه بجنس واحد كالحلاوة أو الحموضة أو غيرهما، وكذلك كونه نافراً، وأما الحيية فأفرادها

---

(١) ـ إحتراز مما كان له مصححان أو أكثر ككونه تعالى قادراً فإن له مصححين كونه حياً ، والصفة الأخص ، فلو قدرنا أنه تعالى لم يكن حياً لكانت الصفة الأخص كافية في تصحيح القادرية ولم تتوقف القادرية على الحيية ، تمت منه.

فصل/والطريق إلى هذه الحال في الشاهد هو صحة الفعل كما علمت

فيجب ثبوتها للباري تعالى لحصول طريقها في حقه.

واعترضه ابن الملاحمي بأنه إنما يصح ذلك لو دلت صحة الفعل بنفسها على هذه الصفة في الشاهد لكنها تدل عليها بطريقة السبر، وقد أبطلتم /٨٤/ أن يصح الفعل من الشاهد لذات الجملة، فدلوا على أنه لا يصح الفعل من الباري تعالى لذاته المخصوصة ليتأتى لكم إثبات صفة زائدة.

متماثلة كلها فلا توجد صفتان بكون الحي حياً مختلفتان، وكذلك فكون المعتقد معتقداً يتماثل أفرادها إذا اتحد المتعلق والوقت والوجه والطريقة ما لم يكن التعلق متعاكساً كتعلق العلم والجهل، وكذلك كونه مريداً وكارهاً وظاناً وناظراً.

فأما نوع القادرية فعند أصحابنا أنه لا تماثل فيه لأن التماثل لا يكون إلا مع اتحاد المتعلق، وتعلق قادريتين بمقدور واحد محال، لأنه يؤدي إلى مقدور بين قادرين وما أدى إلى المحال فهو محال.

قوله: (**ولأنها لا تختص فعله دون فعل غيره بخلاف القادرية**).

أي ولأن سائر صفات الجملة لا تختص بفعل المختص بها دون غيره، فكونه حياً لا تأثير لها ولا اختصاص فيما يرجع إلى الفعل، ويصح أن يشتهي فعل غيره، وأن ينفر عنه، وأن يريده، ويكرهه ويظنه وينظر فيه ويدركه ولا يقدر عليه، فلا يرجع بما يختص بفعله إلا ما لا يختص به.

(**فصل**: قوله: (**والطريق إلى هذه الحال في الشاهد هو صحة الفعل كما علمت فيجب ثبوتها للباري تعالى لحصول طريقها في حقه**).

قد تقدم أن من الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب طريقة الحكم، وهذا من أمثلتها فإن صحة الفعل طريق إلى كونه قادراً.

قال أصحابنا: وههنا أصل وفرع وطريق ومتطرق إليه، فإذا كان الباري تعالى قد شارك

ويمكن الجواب بأن يقال له: أتريد أن يصح من الباري تعالى لمجرد ذاته أو للذاته المخصوصة إن كان الأول لزم مثله في كل ذات.

الأصل وهو الواحد منا في الطريقة وهي صحة الفعل وجب أن يشاركه في المتطرق إليه وهو كونه قادراً، إذ من حق الطريق أن توصل إلى المتطرق إليه.

قيل: والأولى أن يقال صحة الفعل حكم مقتضى عن كون القادر قادراً، فإذا حصل في حقه تعالى الحكم المقتضى وجب حصول ما اقتضاه في حقه لأن الأثر يدل على المؤثر فيقال: أصل وفرع ومقتضىً، وهو صحة الفعل، ومقتضٍ وهو كونه قادراً، فإذا كان الفرع قد شارك الأصل في المقتضى وجب أن يشاركه في المقتضي.

قال: وكانت هذه العبارة أولى من حيث أن المقتضِي ـ يوجب المقتضَى ـ ويؤثر فيه، ويدل حصول الأثر على حصول المؤثر ولا كذلك الطريق فإنها ليست بأثر ولا المتطرق إليه بمؤثر في جميع المواضع، وإنما الطريق دالة ومعرفة والمتطرق إليه مدلول ومتوصل إلى معرفته.

ولقائل أن يقول: إن الغرض ههنا معرفة كونه تعالى قادراً وذلك يحصل وإن كان الكلام مبنياً على أن صحة الفعل طريق لا حكم مقتَضى.

وقوله: (**وإنما الطريق دالة ومعرِّفة**). يقال: وهل القصد إلا الاستدلال بها والتوصل إلى معرفة كونه قادراً، وهو قولك الذي نحن بصدده لا مُعرِّفة أن صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية، ثم إنه إذا حرر الكلام على ما ذكره لم يحتج إلى ذكر أصل وفرع إذ ليس ذلك معدوداً من طرق القياس الرابطة بين الشاهد والغائب التي يحتاج فيها إلى ذكر أركان القياس، بل يقال: قد ثبت أن صحة الفعل حكم مقتضىً عن القادرية وقد حصل المقتضى ـ في حقه تعالى فيجب أن يحصل المقتضي، وذلك بعد تقديم الاستدلال على أن صحة الفعل مقتضى ـ عن القادرية فإن هذا هو الأصل الذي ينبني عليه استدلاله.

قوله: (**إن كان الأول لزم مثله في كل ذات**).

وليس لك أن تقول: هي مخالفة لسائر الذوات؛ لأن الذات لا تخالف غيرها لمجرد كونها ذاتاً، بل لا بد من أمر زائد على ذلك كما سلف، وإن كان الثاني قيل لـه: فما معنى كونها مخصوصة عندك، أتريد أنها مخصوصة بكونها قادرة، فهو الذي نقول، فإنه يقتضي أن الذي خصت به زائد عليها كما تقوله أنت في إثبات التبين أمراً زائداً على ذات الباري تعالى في مسألة عالم أو تريد أنها مخصوصة بأمر غير كونها قادرة، فما هو، أو تريد أنها مخصوصة بكونها ذاتاً، فهذه الخصوصية ثابتة لكل ذات.

قل أصحاب أبي الحسين: فيجب في هذه الحالة التي ترجع إلى الجملة في الشاهد أن ترجع إلى الجملة في حقه تعالى، وتدل على كونه جملة.

قل أصحاب أبي هاشم: إن رجوع الحالة إلى الجملة ليس هو مجرد الحالة وجنسها، ولا ملازم لها حتى يلزم من الاشتراك في الحالة الاشتراك في رجوعها إلى الجملة، بل هو أمر زائد يتبع الدليل.

هذا بناء على ما ذهب إليه مثبتوا الأحوال من أصحابنا، وهو أن ذاته تعالى وسائر الذوات متساوية في أصل الذاتية وإنما تختلف باختلاف الصفات المخصوصة.

فأما أبو الحسين فإنه قد ذهب إلى أن كل موجود مخالف لغيره بحقيقة ذاته وأنه لا اشتراك بين الحقائق إلا في الأسماء والأحكام، ولا يريد بقوله: إن ذاته تعالى ذات مخصوصة، أنها مخصوصة بأمر زائد عليها بل مخصوصة بمجرد ذاتيتها بناء على مذهبه.

قوله: (**فما معنى كونها مخصوصة**).

يقال: معناه عند أبي الحسين أنها مخصوصة بأنها ذات لها حقيقة لا تشاركها غيرها فيها لا غير ذلك مما ذكرته.

قوله: (**أن رجوع الحالة إلى الجملة ليس هو مجرد الحالة وجنسها**).

يعني فلم يلزم كون المختص بها جملة بمجردها، فلو قدر حصول هذه الصفة بعينها لغير هذه الجملة لم يستلزم كونها جملة، وكذلك حصول ما هو من جنس تلك القادرية ونوعها.

وتحقيق هذا أن الحالة إنما رجعت إلى الجملة ؛ لأن الحكم صدر عن الجملة التي هي مجموع أجزاء قد صارت بالحية في حكم الشيء الواحد وهذا مفقود في حق الباري تعالى.

قوله: (**لأن الحكم صدر عن الجملة**). أراد بالحكم صحة الفعل.

قوله: (**وهذا مفقود في حق الباري تعالى**).

يعني فلا تلزم دلالة صحة الفعل منه على صفة راجعة إلى الجملة، لأن صحة الفعل منه لم تصدر عن جملة.

تنبيه:

قد علمت دلالة صحة الفعل على القادرية وأنا لانعرفها إلا بوقوع الفعل، فإذا تقرر ذلك فالوقوع إنما يدل على أنه كان يصح منه الفعل وأنه كان قادراً، ولا يدل على صحة الفعل بعد وقوعه ولا حال وقوعه، وإنما يعلم أن الباري تعالى يصح منه الفعل الآن، وأنه قادر في الحال مع أن الفعل الواقع منه لم يدلنا إلا على أنه كان يصح منه الفعل بدلالة أخرى، وهي أن كونه قادراً إذا كانت صفة ذاتية أو مقتضاة لم يجز خروجه عنها بحال من الأحوال، وثبت أنه قادر الآن وفيما لايزال.

وقد قال أبو هاشم: إذا علمنا بدلالة الأفعال أنه تعالى كان قادراً ثم علمنا استحالة التغير عليه علمنا بالعلم الأول أنه تعالى قادر الآن ولا نعلم ذلك بعلم ثان.

قال ابن متويه: وهذا بناء على ما نقول في علم الجملة والتفصيل، وهو باطل.

تنبيه آخر:

إذا عدّت القادرية من المدلولات المتقدمة لأدلتها، وعدت صحة الفعل من الأدلة المتأخرة عن المدلولات فالمراد أن الدال على الدليل الذي هو الصحة، وهو الوقوع متأخر لا أنها بنفسها متأخرة فهي مقارنة للقادرية.

فصل/وهذه الحالة معنوية في الشاهد

لثبوتها مع الجواز، والحال واحدة والشرط واحد كما تقدم في الكائنية، ويختص هذا المكان حصول التزايد في هذه الصفة، فلا بد أن يستند إلى ما يتزايد وليس إلا المعنى.

(**فصل:** قوله: (**وهذه الحالة التي هي القادرية معنوية في الشاهد**). أي ثابتة لمعنى.

قوله: (**لثبوتها مع الجواز**). وذلك لأنها لو ثبتت مع الوجوب لزم استحالة الخروج عنها ومشاركة جميع الجمادات فيها، لأن وجوبها إما للذات أو لأمر يرجع إليها، ولو كانت للذات أو لما يرجع إليها للزم أن يقدر الواحد منا على ما لا نهاية له من المتماثلات والوقت والوجه والمحل واحد فيصح ممانعة القديم، ولزم أن يرجع إلى الأجزاء والأفراد فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين كثيرين ضم بعضهم إلى بعض.

وقد ذهب النظام إلى أن الإنسان قادر لذاته إلا أن له في الإنسان ما هو تخبيط سياتي ذكره.

قوله: (**والحال واحدة والشرط واحد**).

الحال ههنا كونه حياً لأنها التي يصححها ونقيضها لو كان لها نقيض، والشرط أمران، أحدهما: البنية التي تحتاج الحياة إليها لأنها مصححة للمصحح، والثاني: البنية الزائدة التي تحتاج إليها القدرة على ما ذهب إليه الشيخان لأنها شرط في تصحيح المصحح لها.

قوله: (**ويختص هذا المكان حصول التزايد**).

يعني ومما يختص به هذه الصفة مما يدل على أنها لمعنى دون الكائنية حصول التزايد فيها، وفيه نظر فإن كل صفة معنوية يحصل فيها التزايد سواء كانت قادرية أو كائنية أو غيرهما، ولعله أراد يختص هذا المكان بأن يورد فيه من الأدلة على ثبوت القدرة مالم يتقدم مثله، وهو حصول التزايد في القادرية، ولم يورده في الاستدلال على أن الكائنية ثابتة لمعنى هو الكون، وفيه أيضاً نظر فإنه قد استدل بحصول التزايد في الكائنية على إثبات الكون، وإن كان الاستدلال به ههنا أظهر إذ لا يرد عليه من الاعتراض ما ورد هناك.

فصل/وحكم هذه الصفة مطلقاً صحة الإحداث وتعلقها بالضدين على البدل وحكمها إذا استحقت للذات صحة الاختراع والتقديم والتأخير على متعلقها

(فصل: وحكم هذه الصفة مطلقاً).

سواء كانت جائزة معنوية في حقنا او واجبة مقتضاة أو ذاتية في حقه تعالى.

(صحة الإحداث)، فلا يتعلق بغير الحدوث والوجوه التابعة له خلافاً للمجبرة فتتعلق بالكسب عندهم، **(وتعلقها بالضدين)** فيصح بها إيجاد كل واحد منهما **(على البدل)** لا على الجمع فيستحيل للتضاد الحاصل بينهما.

وصحة الفعل المحكم عند ثبوت كونه عالماً، وصحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة عند ثبوت المريدية، وصحة إيقاع الصيغة نهياً وتهديداً عند ثبوت كونه كارهاً إن صح أن التأثير في هذه الوجوه للقادرية وأن العالمية والمريدية وكونه كارهاً شروط في تأثيرها وهو الذي استقر عليه كلام ابن متويه، والظاهر من كلام غيره من أصحابنا، وكذلك تأثيرها في كون الاعتقاد علماً عند كونه ناظراً.

(وحكمها: إذا استحقت للذات). أو كانت مقتضاة عن صفة الذات في حقه تعالى.

(صحة الاختراع) مطلقاً، **(والتقديم والتأخير على متعلقها)** لا على الإطلاق، ولكن إذا كان متعلقها مبتدأ باقياً فأما غير الباقي فلا يصح فيه التقديم والتأخير، إذ لو صح ذلك لاستلزم صحة حدوثه في وقتين، وذلك يستلزم صحة وجوده فيهما فيخرجه ذلك عن كونه غير باق ويعتبره باقياً، وكذلك فالمسبب لا يصح فيه أيضاً التقديم والتأخير لأنه قد ثبت أن للمسبب في كل وقت مسبباً، وصح أن المسبب المعين لا يجوز صدوره إلا عن سببه، فإذا صح هذان الأصلان لزم ألاّ يصح التقديم والتأخير في المسبب مطلقاً، وإلا لزم من ذلك أن يكون للسبب في الوقت الواحد مسببان، ويلزم منه تعدي السبب إلى ما لا نهاية له من المسببات وهو محال.

واستحالة انحصار متعلقها في الجنس والعدد، واستحالة خروج الموصوف عنها واستحالة المنع ونحو ذلك وبالعكس من هذا إذا استحقت لمعنى.

(واستحالة انحصار متعلقها في الجنس).

فلا يقتصر تعلقها على الأجناس العشرة بل يتعلق بكل جنس من أجناس المقدورات، فلا مقدور إلا ويصح إيجاده بها.

(واستحالة انحصار متعلقها في العدد).

فيصح أن يوجد المختص بها من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد ما لا يتناهى، ولهذا قلنا: إنه يصح منه تعالى إيجاد ما لا يتناهى في الوقت الواحد، والمراد بذلك أنه لا قدر يشار إليه إلا ويصح منه تعالى إيجاد أضعافه وأضعاف أضعافه لا أنه يصح وجود ما لا يتناهى واشتمال الوجود عليه، فإن ذلك يستحيل إذ كل ما دخل في الوجود فقد حصره.

(واستحالة خروج الموصوف عنها).

لأنها إن كانت ذاتية فلا كلام في ذلك، وإن كانت مقتضاة عن الذاتية فكذلك إذ لا يجوز انفكاك المقتضَى هنا عن المقتضِي.

(واستحالة المنع).

على المختص بها مع إرادته لئلا يمنع إيجاده بها ما لا يصح من غيره معه منعه.

(ونحو ذلك).

لصحة قدرته على ما يكون أصلاً من أصول النعم فيستحق به العبادة، وقد دخل هذا ضمناً فيما تقدم.

(وبالعكس من هذا إذا استحقت لمعنى).

فإنه لا يصح بها الاختراع وإلا لزم أن يخترع الواحد منا الفعل بقدرة يمينه في يساره ونحو ذلك، وإنما يصح بها إيقاع الفعل على وجهي المباشرة والتوليد، ولا يصح بها التقديم

....

والتأخير مطلقاً، أما إذا كان مقدورها متولداً أو غير باق فلما تقدم، وأما إذا كان مبتدأ باقياً كالكون في محلها فلو صح فيه التقديم والتأخير للزم أن يوجد الضعيف في نفسه من السكنات ما يمانع به أشد الناس قوة عن تحريكه، بل ما يمانع به الباري تعالى بأن يقدِّم مقدورات قادريته فإنها على مرور الأوقات لا تتناهى ويلزم من ذلك خروج القادرية عن حكم قد تقرر ثبوته لها، وهو أنَّه لا يصح بها في الوقت الواحد في المحل الواحد على الوجه الواحد أكثر من مقدور واحد، ولا يستحيل أيضاً انحصار متعلقها في الجنس والعدد بل هو منحصر فيهما، فلا يصح أن يفعل بها سوى الأجناس العشرة، ولا يتأتى بها في الوقت الواحد على الشروط المعتبرة إلاَّ مقدور واحد إذ لو تعدَّت لتعدَّت ولا حاصر، فكان يلزم أن يمانع الواحد القديم تعالى، ولا يستحيل خروج الموصوف عنها بل خروجه عنها جائز، إذ لو استحال لخرجت عن كيفيتها الثابتة لها وهي كونها جائزة وعن خاصيتها التي هي جواز تجددها للذات حال البقاء وخروجها عنها، ولا يستحيل المنع على المختص بها بل إذا فعل الباري تعالى أو من هو أكثر من المختص بها قُدَراً في المحل من السكون أكثر مما في مقدوره من الحركة منعه عن تحريك ذلك المحل لتناهَى مقدوراته بخلاف القادر للذات، ولا يصح أن يفعل بها ما يكون أصلاً من أصول النعم، فتقرر بذلك معاكسة القادرية الجائزة للقادرية الواجبة في جميع تلك الأحكام.

فصل/ في ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه قادراً

اعلم أولاً أن كل لفظة تفيد معنى على جهة الحقيقة، وحصل معناها في حق الله تعالى، ولم يكن إطلاقها يوهم الخطأ، فإنه يجوز إطلاقها عليه تعالى، ولا يحتاج أذن سمعي.

(فصل/ فيما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه قادراً)

اعلم أن هذه الطريقة التي سلكها المصنف من ذكر ما تجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كل صفة من صفاته أغفلها أكثر أصحابنا في كتبهم ولها تعلق حسن بما نحن بصدده من الكلام في صفاته تعالى، لنعلم معاني أسمائه وما يفيد من صفاته تعالى، وفيه فوائد كثيرة منها: معرفة الأعلى قدراً منها والأبلغ معنى فيها، فيضع الداعي أو المقسم بها والذاكر فيه بألفاظها والمتوسل إلى الله ببركتها كل شيء منها في موضعه اللائق به، وقد ذكر الأسماء وتفصيل معانيها وتقسيمها بالنظر إلى صفاته تعالى الفقيه حسام الدين حميد بن أحمد[1] في كتابه (عمدة المسترشدين)، لكنه لم يلحق ذكر كل صفة بما يكون بمعناها من الأسماء كما فعل المصنف، بل أخر الكلام فيها وجمع ذكرها وتعدادها وجعله آخر الكتاب، فأسلوب المصنف في الترتيب أولى وأبلغ، وكذلك فقد ذكر الحاكم الأسماء من غير تفصيل وتقسيم لما يكون منها بمعنى هذه الصفة، وما يكون منها بمعنى غيرها في آخر كتاب التوحيد من (شرح العيون).

قوله: (**ولم يكن إطلاقها يُوهم الخطأ**).

يعني فإن كان إطلاقها يوهم الخطأ لم يجز إطلاقها في حقه تعالى إلا مع قيد يزيل ذلك الإيهام ويرفعه بالكلية، ومثال ما يوهم الخطأ من الحقائق التي ثبت معناها في حقه تعالى الألفاظ المشتركة بين معان بعضها يصح عليه تعالى وبعضها لا يصح كاليد والوجه والقضاء والقدر والضلال، فإن هذه الألفاظ جميعها مشتركة بين معان يصح بعضها عليه تعالى ويستحيل بعضها، فلا يجوز إطلاقها عليه إلا مع قرينة يُعرف بها أن القصد بها المعنى

---

(١)ـ الفقيه حميد بن أحمد المحلى تقدمت ترجمته.

وقال أكثر البغدادية: لا بد من أذن.

لنا: أنا نعلم بالعقل حسن الدعاء والتضرع إلى الله تعالى، ولا يتم ذلك إلا بأن ندعوه بالأسماء التي ثبت معناها في حقه.

ولأنه متى لم يكن في العبارة وجه قبح ولا ضرر على أحد /٨٥/ جوّز العقل إطلاقها كسائر ما أصله الإباحة، ولأن التفاهم بالألفاظ يتبع المواصفة، وإذا جاز للمتواضعين أن يصفوا أسماء تفيد التعظيم على مسميات من دون أذن جاز أن يطلقوا تلك الأسماء إذا أرادوا تعظيم الله تعالى، وذكره لاحتياجهم إلى ذلك، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف:١٨٠]،

الصحيح في حقه تعالى دون المعنى الآخر الفاسد في حقه تعالى، وسواء كانت القرينة مقالية أو حالية.

قوله: (**وقال أكثر البغدادية: لا بد من أذن**). هذا مذهب أبي القاسم وأتباعه من البغداديين، ذهبوا إلى أنه لا شيء من الألفاظ يجوز إطلاقه عليه تعالى، سواء حصل معناه في حقه أو لم يحصل إلا بأذن سمعي، وهو مذهب الأشعرية وأكثر فرق المجبرة، فأسماؤه تعالى عندهم كلها توقيفية، قالوا: فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى إلا ما أطلقه على نفسه حتى لو لم يسم نفسه بقادر وعالم لم يجز أن نطلقهما عليه تعالى، وهذا مع الاتفاق منا على جواز نفي الأسماء التي يستحيل معناها في حقه تعالى، وعدم الحاجة في ذلك إلى أذن سمعي، وعدم التوقف عليه كليس بجسم، وليس بعرض، وليس بمحتاج.

قوله: (**ولا يتم ذلك إلا بأن ندعوه بالأسماء التي ثبت معناها في حقه**).

يعني ومالم يتم الحسن إلا به كان حسناً كحسنه.

فإن قيل: إنه يتم ذلك بأن ندعوه بالأسماء التي قد سمى نفسه بها.

قلنا: فلو لم يرد سمع بها كيف كانت تكون الحال؟

قوله: (**ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾**) [الأعراف:١٨٠] هذا يشمل ما قد

وهذا كله في الحقائق، فأما المجازات فإنه لا يجوز إجراؤها على الله تعالى إلاَّ بإذن اتفاقاً، ويقر أيضاً حيث ورد بها الأذن،

أطلقه على نفسه وما لم يطلقه إذا أفاد معنى في حقه وكان يحصل به تعظيمه تعالى، ولهم أن يقولوا: إنما قصد إلى هذه الأسماء المعينة التي قد سمى نفسه بها.

وقد قيل: لو احتجنا في إطلاق الإسم الذي يكون معناه في حقه تعالى ثابتاً حقيقة إلى أذن لاحتاج المخالف في تركه إطلاق ذلك الإسم إلى أذنٍ وتوقيف، فإنه إذا احتيج في الإطلاق مع موافقته الأصل إلى أذن فهو بأن يحتاج إليه في عدم الإطلاق مع مخالفته الأصل أولى وأحرى.

وقد قيل: إن خلاف البغدادية ومن معهم إنما هو في الأسماء، وأما وصفه تعالى بصيغة الفعل نحو: يرزق ويخلق فلا يتوقفون في إطلاقه على أذن، ولا يوجبون ذلك فيه.

قوله: (**فإنه لا يجوز إجراؤها على الله تعالى إلا بإذن اتفاقاً**).

يعني وإن حصل معناها في حقه تعالى كأسد فإنه يتجوز بمعناه في الرجل الشجاع، ومعناه كونه لا يهاب، وهذا المعنى الذي وقع التجوز لأجله ثابت في حقه تعالى ولا يوصف بذلك، وكالبحر فإنه يتجوز به في الجواد ولا يجوز إجراؤه عليه تعالى مع حصول الجود في حقه بأوفاه وأكمله.

واعلم أن الحاكم قد قيد المنع من إطلاق المجاز وإجرائه عليه تعالى بإيهام من الخطأ، فظاهر كلامه أن ما لا يوهم الخطأ فحكمه حكم الحقيقة، ولكن الظاهر من كلام أصحابنا الإطلاق وعدم التقييد ، ومن ذهب من العلماء إلى أن المجاز عند اتصال القرينة به يصير حقيقة يجوز على قود قوله إطلاقه عليه تعالى إذا اتصلت به قرينة مانعة من إيهام الخطأ، وقد نص بعضهم على أنه يجوز إطلاق المجاز إذا قيد بما يرفع الإيهام.

قوله: (**ويقر أيضاً حيث ورد بها الإذن**).

فلا يقاس عليها، نحو لفظ الخداع والمكر والاستهزاء والنسيان في قوله: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة:٦٧]،

يعني فلا تطلق إلا حيث أطلقها تعالى على نفسه.

قال أبو القاسم: بل تطلق عليه في الموضع الذي أطلقها فيه على نفسه وفي غيره، ولا خلاف أن الشرع إذا أذن بالإطلاق في كل موضع أنه يجوز مطلقاً.

قوله: (**فلا يقاس عليها**).

يعني فإذا ورد مثلاً: ﴿وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ﴾ [النساء:١٤٢] لم نقس عليه فيقال: هو تعالى مخادع أو يخادع أو يخدع ونحو ذلك، وكذلك لا يقاس على موضع ورود تلك اللفظة غيرها في استعمالها نفسها فلا يقال مثلاً: الله خادع الناس ونحو ذلك.

قوله: (**نحو لفظ الخداع والمكر والاستهزاء والنسيان**).

يعني فإن هذه ألفاظ وردت مطلقة عليه تعالى ولم يقصد بها حقيقتها، فإن معناها الحقيقي غير ثابت في حقه تعالى، وإنما أوردت تجوزاً واستعمالاً في غير ما وضعت له.

بيانه: أن الخداع على الحقيقة إظهار غير ما في النفس، وبه فسر قوله تعالى: ﴿يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [البقرة:٩]. فقيل فيه: يظهرون غير ما في نفوسهم. وقيل فيه: يظهرون الإيمان به وبرسوله ويبطنون خلاف ذلك، فالخداع منهم على حقيقته وهو الاحتيال والمكر، فلما كان تعالى يظهر لهم الإحسان في الدنيا ويعجل لهم النعم ويستر عنهم العذاب المعد لهم في الآخرة سمى نفسه خادعاً تجوزاً. وقد قيل: إن الخداع بمعنى الفساد فخداعهم فساد ما أظهروه من الإيمان بما أبطنوه من الكفر وهو في حقه تعالى إفساد نعيمهم في الدنيا بما يصيرون إليه من عذاب الآخرة، وأما المكر فهو أيضاً الاحتيال والخديعة فسمى تعالى جزاءه لهم على مكرهم مكراً تجوزاً من باب تسمية الشيء باسم ما يقابله، وكذلك تسميته تعالى للجزاء على استهزائهم استهزاء.

والفراغ في قوله: ﴿ سَنَفۡرُغُ لَكُمۡ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴾ [الرحمن:٣١]، وأشباه ذلك، وهكذا ما طريقه الألقاب المحضة لا يجوز إجراؤها عليه تعالى اتفاقاً لخروجه عن حد الإفادة، ولقيامه مقام الإشارة.

وأما النسيان فهو على الحقيقة زوال العلم، وورد في حقه تعالى مجازاً حيث قال تعالى: ﴿ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡ ﴾ أي تركوه فتركهم.

قوله: (**والفراغ في قوله تعالى: ﴿ سَنَفۡرُغُ لَكُمۡ ﴾**) قد قيل: إن معناه سنقصد إليكم بعد أن كنا تاركين لكم. قيل: وأصل الفراغ إخلاء الشيء عن الذي يشغله كأن يفرغ الإناء عما فيه من ماء أو غيره.

وقال جار الله في قوله تعالى: ﴿ سَنَفۡرُغُ لَكُمۡ ﴾ هو مستعار من قول الرجل لمن يتهدده: سأفرغ لك، يريد سأتجرد للإيقاع بك عن كل ما يشغلني.

قوله: (**وأشباه ذلك**). يعني كالظاهر والباطن ونور السموات وغير ذلك.

قوله: (**وهكذا ما طريقه الألقاب المحضة**).

اللقب هنا: الاسم الموضوع لتعيين مسمى من غير أن تثبت فيه دلالة على معنى في ذلك المسمى، ويسمونه النحاة العلم وهو كزيد وعمرو وبكر، ويجعلون اللقب نوعاً خاصاً من الأعلام كزين العابدين ونحوه.

وقوله: (**المحضة**)، لعله احترز به عن لفظة شيء، ولا وجه لذلك إذ ليس من الألقاب في شيء على ما سيأتي.

قوله: (**لخروجه عن حد الإفادة**).

وذلك لأنه لا معنى له سوى تعيين الأشخاص وتمييز بعضها من بعض، ولا يطلق عليه إلا ما أفاد معنى كقادر وعالم.

وقوله: (**ولقيامه مقام الإشارة**).

وأما قولنا: شيء فليس من هذا القبيل، بل له شبه بالمفيد من حيث يفهم منه ما يصح العلم به والخبر عنه، فيجوز إجراؤه على الله تعالى،

هذا وجه آخر في المنع من إجراء اللقب عليه تعالى، وتلخيصه: أن اللقب إنما وضع ليفيد تمييز الغائب عن غيره كما أن الإشارة الحسية تفيد تمييز الحاضر عن غيره لما كانت الإشارة متعذرة في حق الغائب وضع اللقب ليقوم في حقه مقامها في حق الحاضر ويكون عوضاً عنها، وقد تقرر أن الإشارة مستحيلة على الله تعالى فيجب أن يستحيل ما قام مقامها ووضع عوضاً عنها وهو اللقب، فاستدل أيضاً على منع اللقب في حقه تعالى بأنه تعالى لا مشارك يشاركه في أوصافه التي يتميز بها عن سائر المحدثات من الأجسام والأعراض، وإذا كان كذلك فاللقب إنما وضع للتمييز فلا حاجة إليه في حقه تعالى فلا يجوز إطلاقه عليه.

قوله: (**وأما قولنا شيء فليس من هذا القبيل**).

أي من قبيل الألقاب، وهذا مذهب أبي هاشم فإنه ذهب إلى أنه يجوز تسميته تعالى شيئاً بطريق العقل على قواعد أهل اللغة، وأن العقل بمجرده كاف في جواز ذلك كما في غيره من الحقائق، وورود السمع به وهو الإجماع والآية الشريفة، واستعماله في أَلْسِنة أهل الشرع مؤكد لما حكم به العقل من الجواز، وإن كان لا يفْتَقر في الإطلاق إليه، ولا تتوقف صحته عليه.

وذهب الشيخان أبو علي وأبو عبدالله إلى أنه إنما يسمى شيئاً لورود السمع بذلك حتى لو لم يرد السمع بتسميته تعالى شيئاً لم يطلق عليه هذا اللفظ فإنه كاللقب إذ لا يفيد صفة ولا معنى من المعاني، وإذا كان كذلك لم يجز إطلاقه عقلاً كما لم يجز إطلاق اللقب لولا ورود السمع به.

ورُدَّ ما ذكراه بما نعلمه من إفادته لحكم وهو صحة العلم به تعالى على انفراده، فإذا كان الشيء في اللغة ما يصح العلم به على انفراده وهو تعالى بهذا الوصف صح إطلاقه عليه تعالى إذ لا مانع يمنع من ذلك، وبالجملة فهم متفقون على جواز التسمية وإن اختلفوا في جهة الجواز هل العقل والسمع، أو السمع فقط.

قوله: (**بل له شبه بالمفيد**).

وعلى هذا قال تعالى: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ﴾ [الأنعام:١٩].

وإذا تمهدت هذه القاعدة فمن الأسماء التي تجرى عليه تعالى بمعنى كونه قادراً، قولنا: القادر والمقتدر والقدير، وفي هذين الأخيرين مبالغة لإفادتهما استحالة المنع.

اعلم أنه يشبه المفيد ويفارق اللقب من وجه ويفارق المفيد من وجه، أما الأول فمن حيث أنه لا يجوز تغييره مع بقاء اللغة بحالها الأول بحيث لو استعمل في ما لا يصح العلم به والخبر عنه لكان في ذلك تغيير اللغة وهذا حال المفيد، واللقب يجوز تغييره واللغة لم تتغير، فيصح تسمية زيد بعمرو ولا يكون في ذلك تغيير للغة، وأما الثاني فمن حيث أنه لا يقع به إبانة نوع من نوع.

وقد ذهب جهم والباطنية إلى أنه تعالى لا يسمى شيئاً لأنه تعالى خالق كل شيء، فلو كان شيئاً لكان خالقاً لنفسه. قال جهم: وإنما يسمى مشيئاً بمعنى أنه جعل غيره شيئاً.

وذهب الشيخ أبو محمد الناشي[1] من المعتزلة إلى عكس ذلك، وهو أنه تعالى يسمى شيئاً ولا يسمى غيره شيئاً، وإنما يسمى مشيئاً أي مجعولاً لا شيئاً. فإذا كان الشيء ما يصح العلم به والخبر عنه صح المختار من تلك المذاهب وبطل كلام المخالفين.

قوله: (**وعلى هذا قال تعالى: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ﴾**) وجه دلالتها: أنه تعالى جعل اسمه جواباً عن السؤال بأي والجواب باسمه بعد السؤال عن الشيء بأي يقتضي أنه من الأشياء كما أن قائلاً لو قال: أي الرجال عندك؟ فأجيب بزيد اقتضى كلام المجيب أنه من الرجال.

---

(١) ـ ذكر في هوامش طبقات المعتزلة لقاضي القضاة الناشي الكبير فقال: هو أبو العباس عبدالله بن محمد الأنباري ابن شرشير المتوفي سنة ٣٠٢هـ بمصر معتزلي من الطبقة الثامنة يعرف باسم الناشي الكبير، وذكر له مؤلفات واسعة منها قصيدة واحدة من أربعة آلاف بيت من قافية واحدة منونة، وقد ترجم المهدي عليه السلام في الملل والنحل للناشي الكبير وذكر مثل هذا الكلام وقال: ومن قصيدة له:

ما في البرية أخزى عند خالقها ... ممن يدين بإجبار وتشبيه

ولم أجد ترجمة للناشي الصغير ولا أدري هل المذكور في الكتاب الصغير أم الكبير اهـ.

ومنها: القوي، كالقادر سواء، واستعماله في الشديد مجاز.

ومنها: المقيت، أي المقتدر، وقيل: خالق الأقوات.

ومنها: القاهر، عند أبي علي، قال: ويجوز إجراؤه في ما لم يزل، وكأنه راعى صحة القهر لا وقوعه، ومثله الغالب وغيره راعى فيهما الوقوع.

ومنها الظاهر، أي الظاهر اقتداره وغلبته، كقوله: ﴿فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾، [الصف:١٤] وقيل: معناه الظاهر بالدلالة الباطن المشاهدة.

قوله: **(واستعماله في الشديد مجاز).**

يعني نحو قولهم في الحبل الشديد الذي تكثر فيه الصلابة إنه قوي بدليل عدم اطراده في كل مشتد صليب، وإنما سمي الحبل وما شابهه بذلك لما كان يصعب على القادر تفريقه لمكان صلابته، فجرى مجرى القادر الذي يصعب على غيره منعه مما يحاوله من الفعل.

قوله: **(ومنها المقيت أي المقتدر).**

يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾، [النساء:٨٥] وقال جار الله: هو بمعنى شهيد حفيظ.

قوله: **(وكأنه راعى صحة القهر لا وقوعه).**

وذلك لإجازته إجراءه في الأزل، فإنه لم يحصل في الأزل إلا صحة القهر، فأما وقوعه فلا يتصور إلا بعد وجود العالم لأن وقوع القهر لغيره يترتب على وجود ذلك الغير، ومنهم من منع وصفه تعالى بذلك في الأزل، وقال: لا يصح إلا بعد وجود العالم. قال: ولا يقال إنه حاصل في الأزل على الصفة التي لمكانها يصح أن يقهر غيره فلذلك سمي قاهراً في الأزل؛ لأن هذه اللفظة تنبي عن وجود القهر لا عن صحته، وكما يوصف بأنه تعالى قاهر فكذلك يوصف بأنه قهار إلا أنه يفيد المبالغة، ويتأتى فيه من المخالفة نحو ما ذكر في قاهر وإن كان منع إجرائه في الأزل أظهر، والكلام في الغالب في المعنى وفي الخلاف يجري على هذا القياس.

ومنها: المالك والملك والمليك، كله يفيد المقتدر على الكمل، ولهذا لا يقال للوكيل: مالك لَمَّا لم يملك التصرف التام.

وقيل: هو مأخوذ من الربط والشد ومنه قولهم: أملك الرجل بالمرأة، أي ربط عليها، ثم نقل إلى معنى الاقتدار، وملك ومالك عند الشيخين على سواء، قالا: ولهذا قرئ بهما.

قوله: (**كله يفيد القدرة على الكمل**).

أي يفيد القدرة الكاملة لأن المالك في اللغة: هو من يملك التصرف الكامل من غير منع ولا عجز، ولا كلام في أن هذا معنى القادر على جميع أجناس المقدورات وأنواعها الذي ليس بعاجز عنها ولا ممنوع، وإذا كانت هذه الألفاظ بمعنى قادر كانت من صفات الذات فيجوز إطلاقها عليه تعالى في الأزل.

وإذا قيل: إنه تعالى مالك للموجودات مع أنها قد خرجت عن كونها مقدورة فالمراد أنه قادر على إفنائها وإعادتها بعد ذلك والتصرف فيها بما يريده تعالى، وقد ذهب أبو القاسم إلى أن مالكاً ليس بصفة ذات على ما يقوله الجمهور من أصحابنا بل هو صفة فعل بدليل أن الملك لا يكون إلا في الأشياء الموجودة، وإذا صح ذلك لم يوصف تعالى بأنه مالك في الأزل إذ لا موجود معه حينئذ يكون مملوكاً، ورد بقوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة:٤] فجعل يوم الدين مملوكاً مع كونه معدوماً، فدل على أنه بمعنى قادر.

قوله: (**لما لم يملك التصرف التام**).

وذلك لأن تصرفه معرض للزوال بأن يعزله الموكل، وقبل عزله ليس حكمه حكم المالك من كل وجه، ولهذا لا ينفذ بيعه ولا شراؤه لما غبن فيه فاحشاً وغير ذلك من الأحكام.

قوله: (**وملك ومالك عند الشيخين على سواء قالا: ولهذا قرئ بهما، وقال غيرهما: أما من طريق اللغة فملك أبلغ**) ...إلى آخره.

هذا قول لأبي القاسم، وهو القائل بأن مالكاً لا يستعمل إلا في الأشياء الموجودة، وقوله في ملك مأخوذ من الملك هو بضم الميم، ومالك مأخوذ من الملك يعني بكسرها، وقد ذكر

وقال غيرهما: أما من طريقة اللغة فمَلك أبلغ؛ لأنه مأخوذ من المُلك، ومالك مأخوذ من الملك، ولهذا يقال: مالك الدار ولا يقال: ملك الدار، واتفقوا على أن مليك مبالغة فيهما مثل قَدير.

ومنها: الرب معناه المالك المدبر.

الفقيه حميد ما يقارب هذا القول فإنه قال: قد يمكن ثبوت تفرقة بينهما من جهة اللغة، ويكون قولنا: ملك أعم من قولنا: مالك لأنه لا يقال في كل من يقدر على التصرف المطلق وإنما يوصف بذلك إذا قدر على تصرف مخصوص مما يتضمن الأمر والنهي، ويقال: فلان مالك الدينار والدرهم، ولا يقال: ملكهما.

قوله: (**ومنها الرب، معناه المالك المدبر**).

اعلم أن الخلاف في رب يقرب من الخلاف في مالك، فذهب الجمهور إلى أنه بمعنى مالك، وقد سبق في مالك أنه بمعنى قادر فيكون معنى رب معنى قادر، وإذا كان كذلك كان صفة ذات فيجوز إطلاقه عليه تعالى في الأزل، وقال أبو القاسم: بل صفة فعل فلا يكون تعالى رباً إلا بعد وجود العالم لأنه يستلزم وجود المربوب فلا يثبت له هذا الوصف في الأزل، واحتج بأن الرب صفة مشتقة من التربية تقول من ذلك: ربيت الصبي، إذا تحملت مؤنته وقمت بجميع منافعه، فلما كان تعالى يربي عبده وينشئه وصف بذلك، وأبطل ذلك بأنه لو كان مأخوذاً من التربية لجاز إطلاقه على غير الله تعالى فيقال فيمن ربى غيره: إنه رب، كما يجوز إطلاقه عليه تعالى، ومعلوم أنه لا يجوز إطلاقه إلاّ عليه تعالى، فأما على غيره فلا يجوز إطلاقه إلا مقيداً كما ذكره المصنف.

ولأبي القاسم أن يقول: وإذا كان بمعنى مالك صح أن يطلق على غيره تعالى كما في مالك.

ويجاب: بأنه بمعنى المالك المدبر كما ذكره المصنف، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:٢] أي المتولي لتدبيرهم فلذلك لم يصح إطلاقه على غيره، وقد ذكر بعضهم أنه ليس بمعنى مالك على الإطلاق بل الربوبية ملك كامل لا يشبهه ملك في الشاهد، فلهذا اختص به

ومنه قول صفوان بن أمية: لئن يربني رجل من قريش أحب إلي من أن يربني رجل من هوازن، أي يملكني، ولا يصح إجراؤه على غير الله تعالى، إلا مقيداً، فيقال: رب الدار ورب الإبل ونحو ذلك.

ومنها: السيد أي المالك، والمولى مثله /٨٧/، وكذلك الصمد إلا أنه يفيد زيادة تعظيم، وقيل: هو أنه مصمود[1] إليه في الحوائج.

تعالى، وذكر الفقيه حميد في (العمدة) أن مالكاً وملكاً كرب في عدم جواز إطلاقهما على غيره، واشترط التقييد قال: إلا أن الحال فيه أظهر، فعلى هذا لا سؤال.

قوله: (**ومنه قول صفوان بن أمية**)... إلى آخره.

صفوان بن أمية[2]: من أعيان قريش، قال ذلك يوم حنين، والسبب فيه أنه لما انهزم أكثر المسلمين في ذلك اليوم ورأى من كان هناك من جفاة مكة تلك الهزيمة أظهر أناس منهم ما في قلوبهم من الضغن فقال أبو سفيان بن حرب[3]: لا تنتهي هزيمتهم دون البحر، وصاح كلدة بن الحنبل وقال: ألاَ بطل السحر اليوم. وكلدة هذا أخ لصفوان من أمه، وصفوان حينئذ مشرك، فقال له صفوان: اسكت فض الله فاك، فوالله لأن يربّني رجل من قريش أحب إلي من أن يربني رجل من هوازن أي يملكني ويغلب علي.

قوله: (**ومنها السيد**).

أي المالك قال الفقيه حميد: السيد تفيد ملكه لمن يصح أن يتصرف بتصريفه إياه، وعلى هذا نقل استعماله في الجمادات بخلاف الحي، ولهذا لا يقال فلان: سيد الدار، ويقال: سيد العبد.

قوله: (**وهو أنه مصمود إليه في الحوائج**) أي مقصود لها، قال الشاعر:

---

(١). في نسخة: مقصود.

(٢) ـ صفوان بن أمية بن خلف الجمحي المكي، أحد الأشراف الطلقاء، وشهد حنيناً وهو كافر، ثم أسلم وحسن إسلامه، وكان من المؤلفة.

مات سنة اثنتين وأربعين، أخرج له: محمد، ومسلم، والأربعة.

(٣) ـ صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، قاد قريشاً وكنانة يوم أحد ويوم الخندق لقتال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأسلم يوم فتح مكة ٨هـ، توفي بالمدينة، وقيل: بالشام ٣١هـ.

ومنها: العزيز، معناه القادر الذي لا يغالب، مأخوذ من قولهم: أرض عزاز إذا كانت صلبية يمتنع تفريق أجزائها. ومثله قولنا: كريم وإن كان لها معنى آخر، وهو كثرة العطاء، فيكون من غير هذا الباب.

ومنها: الجبار، وهو أبلغ من العزيز مأخوذ من قولهم: نخلة جبارة إذا فاتت اليد وامتنعت من أن تنال.

وقيل: هو مأخوذ من الجبر وهو الإصلاح، فيكون من صفات الأفعال، وإنما كان ذماً في أحدنا لأنه يدعي ما لا ينبغي له ويتشبه بمن يستحق هذا الوصف.

ومنها الكبير معناه المالك المقتدر كما يقال: فلان كبير قومه، ولا يراد بذلك كبر الجرم.

ومثله العظيم والجليل. وقيل: هذه الثلاثة تفيد في حقه تعالى جميع صفات الإلهية، وتنزيهه عما لا يجوز، وأما المتكبر فهو مبالغة في الكبير، وهو ذم في العباد لمثل ما تقدم في الجبار.

قيل: ولولا السمع لما صح إطلاقه عليه تعالى؛ لأنه مفيد في الشاهد نوعاً من التكليف، ولهذا لا يطلق عليه تعالى متجبر بمعنى جبّار.

ومنها المستولي، ولا يستعمل ما في معناه كالمستوي لإيهامه الاستقرار،

ألا بَكَّر الناعي بخير بني أسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد

وعلى هذا المعنى لا يوصف تعالى بأنه صمد فيما لم يزل لعدم الطالب في الأزل، وأما بمعنى السيد المعظم فجائز.

قوله: (**فيكون من غير هذا الباب**). يعني من باب الأوصاف التي تفيد الفعلية.

قوله: (**وأما المتكبر فهو مبالغة في الكبير**) إلى قوله: (**ولهذا لا يطلق عليه متجبر بمعنى جبار**).

الذي ذكره الفقيه حميد أنَّ المتكبر والمتجبر والمتعظم تفيد فائدة كبير وجبار وعظيم.

قوله: (**ومنها المستولي**) يعني وصفه تعالى بأنه مستول على الأشياء، بمعنى مقتدر عليها على وجه لا يتأتى منعه مما يريد إيجاده فيها.

قوله: (**لإيهامه الاستقرار**).

ويقر حيث ورد نحو ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه:٥].

ومنها: العلي والعالي والمتعالي معناها المقتدر اقتداراً لا يصح معه المنع، ويستعمل بمعنى المتنزه عما لا يجوز، ومتى خشي المطلق لهذا الاسم إيهام علو المكان وجب عليه التقييد ولا يصح أن يطلق عليه تعالى ما في معناه كالرفيع والشريف لكونهما أدخل في الإيهام، ويقر حيث ورد نحو رفيع الدرجات.

ومنها الإله، ومعناه القادر على أصول النعم التي لأجلها تحق له العبادة.

قيل: ولهذا لا يوصف بأنه إله إلا لمن تصح عليه النعم كالأحياء، فلا يقال: إنه إله الجمادات والأعراض، ويحمل قولهم: إله الأرض والسماوات على حذف المضاف تقديره إله أهل الأرض والسماوات.

ومثله قولنا: الله لأن أصله الإله حذفت الهمزة التي بين اللامين وبقي بلامين متحركين، أدغمت الأولى في الثانية، وقيل: الله

أي الوقوف في المكان والجلوس عليه، وذلك لايصح إلا في حق الأجسام.

قوله: (**ويقر حيث ورد نحو ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾**) [طه:٥].

يعني فلا يقال: على السماء استوى، أو على الأرض أو نحو ذلك بل حيث ورد به السمع وهو العرش.

قوله: (**وجب التقييد**).

يعني بما يرفع الإيهام كأن نقول: المتعالي عن صفات النقص أو عن القبيح أو نحو ذلك.

قوله: (**ومثله قولنا: الله**)... إلى آخره.

اعلم أن العلماء مختلفون في معنى اسم الباري الذي هو الله على أنواع من الاختلاف كثيرة، فالذي عليه الجمهور من أصحابنا ما ذكره في المتن وتلخيصه أن أصله الإله ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى اللام قبلها وادغمت إحدى اللامين في الأخرى ثم فُخِّم إذا كان قبله ضم أو فتح ورقق إذا كان قبله كسر وهو مع ذلك باق على معنى الإله، وهو من تحق له العبادة،

ومنها: المستطيع، في نحو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ..﴾ الآية [المائدة:١١٢].

تنبيه: وأما قولنا: مطيق فلا يجوز إجراؤه عليه تعالى؛ لأن فائدته ترجع إلى الجهد وكذا قولنا: مطلق ومُخَلًّى

وليس بعلم إذ الأعلام والألقاب لا تجوز عليه تعالى لما تقدم، بل هو اسم موضوع بإزاء صفات ذاتية وهي صفات الكمال التي لأجلها يحق له العبادة، فإذا أطلق فهم منه تلك الصفات، ولو كان علماً لم يفد معنى فإن الأعلام لا تفيد أكثر من تمييز مسمياتها.

وذهب بعض أهل العربية إلى أن الإله ليس بأصل له، والمشهور عند جميعهم والمنصوص عليه فيما بينهم أن الله والإله مختلفان في المعنى، أما الإله فمعناه: من تحق له العبادة ولهذا سموا الأصنام آلهة لاعتقاد الاستحقاق فيها، وأما الله فإنه لم يطلق في جاهلية ولا إسلام إلا على الله سبحانه فهو علم للقديم.

قال ابن مالك(١): هو علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها ما علم منها وما لم يعلم.

قالوا: إذ لو لم يكن علماً لما صح الاستثناء في لا إله إلا الله، إذ لا يستثنى الشيء من نفسه ذكر هذا التفصيل والخلاف بعض أصحابنا المتأخرين.

وقد اختلف القائلون بأنه مشتق على أقوال كثيرة في أصله لا حاجة إلى إيرادها ههنا.

قوله: (**ومنها المستطيع**).

هذا ما اختاره أبو علي، فإنه أجاز وصفه تعالى بأنه مستطيع. قال ابن متويه: وأباه غيره، ولعلهم بنوا على أن المستطيع القادر بالاستطاعة.

قوله: (**لأن فائدته ترجع إلى الجهد**).

يعني والجهد المشقة وهذا يستقيم إذا كان الجهد بفتح الجيم، فإنه المشقة ذكره ابن فارس

---

(١). ابن مالك: هو جمال الدين محمد بن عبدالله بن مالك النحوي صاحب الألفية، توفي سنة اثنتين وسبعين وستمائة.

لأنهما يفيدان جواز المنع عليه، وكذلك قولنا: شديد ومتين؛ لأنهما يفيدان الصلابة، وقوله تعالى: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات:٥٨] مجاز يقر حيث ورد

وغيره، لكن يقال: ليس يرجع إلى الجهد بفتح الجيم الذي هو المشقة بل إلى الجُهد بضم الجيم وهو الطاقة.

قوله: (**لأنها يفيدان جواز المنع عليه**).

وذلك لأن معنى المطلق والمخلى: القادر الذي ارتفعت عنه الموانع الجائزة عليه.

قوله: (**وقوله تعالى: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ مجاز**) [الذريات:٥٨].

قيل: المراد بذلك طريقة المبالغة في كونه قادراً، قال جار الله: المتين الشديد القوة. انتهى.

وقد ورد في القرآن وصفه تعالى بأنه أشد قوة، ومعناه أقوى وورد فيه شديد المحال ومعناه قوي.

تنبيه:

ومن الأوصاف التي لا يجوز إطلاقها عليه تعالى وهي ترجع إلى معنى القادر:

الشجاعة لأنها تفيد الجرأة على المخاوف والإقدام عليها بقوة قلب.

والنجدة فإنها بمعنى الشجاعة، وهي مأخوذة من مكان نجد أي مرتفع.

والجلد فإن الجلادة الصبر على الآلام.

والجسارة فإنها تفيد قوة القلب.

فائدة:

قال الفقيه حميد: ومن الأوصاف التي تجري عليه بمعنى كونه قادراً: مجيد، قال: ويستعمل استعمال كريم وعزيز، وهو مبالغة في قولنا: ماجد، والمراد بذلك كثرة خيره وسعة جوده،

....

وجعله من الأوصاف التي تفيد زيادة حاله تعالى في كونه قادراً.

تنبيه:

أهمل المصنف ما اعتاده أصحابنا في كتبهم المستعملة من الإتيان في آخر الكلام على كل مسألة بما يلزم المكلف معرفته فيها، ولعله لم يتمخض له صحة ذلك ولزومه على ما بنى عليه أصحابنا، بل قد صرح في أول الكتاب حيث تكلم على وجوب المعرفة بأن معرفة الجمل كافية للعوام، ونحن نورده ليعرف ما ذكره علماؤنا رحمهم الله، قالوا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل، ويكون قادراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس في كل وقت على ما لا يتناهى، فلا تنحصر مقدوراته جنساً ولا عدداً كما سيأتي الاستدلال عليه في فصل الكيفية.

القول في أن الله تعالى عالم

العالم هو: المختص بصفة لمكانها يصح منه الإحكام تحقيقاً أو تقديراً، والإحكام: هو إيجاد فعل عقيب فعل أو مع فعل على وجه لا يتأتى من كل قادر ابتداء

(القول في أن الله تعالى عالم)

ووجه تقديم هذه المسألة على غيرها واتصالها بمسألة كونه تعالى قادراً مشاركتها إياها في كون الفعل يدل عليها بغير واسطة.

قوله: (**المختص بصفة**).

أراد بالصفة كونه عالماً، وحقيقة كونه عالماً: الصفة التي متى اختص بها الحي صح منه الإحكام تحقيقاً أو تقديراً.

قوله: (**لمكانها**). أي لأجل اختصاصه بها وثبوتها له.

قوله: (**عقيب فعل**). وذلك نحو كتابة الحرف عقيب الحرف.

قوله: (**أو مع فعل**). يعني كما إذا أوجد الله الفعل المحكم دفعة واحدة، فالإحكام فيه إيجاد فعل مع فعل.

قوله: (**ابتداء**). قال أصحابنا: هو احتراز من الاحتذاء كالنقش بالطابع والاقتداء، كما إذا رأى كتابة ففعل مثلها مقتدياً بها، وكذلك فهو احتراز عن إيجاد الحرف الواحد فإنه وإن كان فيه إحكام فإنه لا يتعذر على كل قادر الابتداء به، فالاحتذاء والإقتداء وإيجاد الحرف فيها إحكام وتدخل لولا ذلك الاحتراز لأن الإحكام مطلقاً يستعمل في الائتلاف.

واعلم أن الإحكام أكثر ما يتبين في التأليف وإن كان قد يقع في غيره كالكلام وما يصنع الصانع من نجر الأعواد ونحت الأحجار، فإن ذلك إحكام وليس بتأليف.

والمحكم هو: المترتب لذلك، ونريد بالتقدير ما لا يكون مقدوراً كفعل الغير، أو يكون مقدوراً لكن لا يصح إحكامه كالفعل الواحد فإنما هذه حالة يصح إحكامه تقديراً بمعنى أنه لو كان مقدوراً، ومما يصح ترتيبه لا حكمناه.

وقال أبو الحسين وابن الملاحمي: هو المتبين لأمر من الأمور تبيّناً يمتنع معه في نفسه تجويز خلافه، وهو لا يصح كما تقدم؛ لأن هذا اللفظ لا يطلق إلا على من يتعرف الشيء بمشقة وتجويز، وأيضاً فهو لا يفيد حصول المعرفة، ولهذا يقال: تبينت الشيء فما عرفته أي طلبت معرفته؛ ولأن المتبين أخفى من العالم فلا يحد به.

قوله: (**كفعل الغير**).

يعني فإنا مع علمنا به لا يصح منا تحقيقاً إيجاده محكماً ولا غير محكم لما لم نكن قادرين عليه.

قوله: (**كالفعل الواحد**).

يعني كالتأليف الواحد والنطق بحرف واحد ونحو ذلك، فإنه لا يتأتى فيه إحكام، وكما أن قوله: تقديراً. احتراز عما ذكره فهو احتراز عن الصفات والأحكام والأمور السلبية، فإنا مع العلم بها لا يصح منا إحكامها فإنها لا تقبل الإحكام، إذ لا يتأتى إلا بين ذاتين متحيزتين فصاعداً، أو بين الحروف لكنها لو كانت مما يصح إحكامه لأحكمناه.

وقد قيل: تتمة لحد العالم: ولم يكن هناك مانع ولا ما يجري مجراه؛ لأن مع المانع كتسكين اليد عن الكتابة والبناء، والجاري مجراه من عدم الآلة كالقلم والقرطاس أو ما يكتب منه لا يتأتى منه أحكام معلومة مع كونه مقدوراً له تقبل الإحكام، فأما عدم الآلة فقد صرح ابن متويه بأنها تؤثر في صحة الفعل فلا يصح الفعل مع عدمها، وأما المانع فإنها يمنع عن الوقوع لا عن الصحة فلا يحتاج إلى الاحتراز عنه.

قوله: (**ولأن المتبين أخفى من العالم**).

مثل هذا الاعتراض يورده أيضاً أبو الحسين وابن الملاحمي على حدود أصحابنا أو أكثرها، فيقولون: العالم والقادر والحي أظهر مما تذكرونه في تحديدكم، ومن حق الحد أن يكون أجلى

فصل/وذهب أهل الإسلام وأهل الكتاب وغيرهم إلى أن الله تعالى عالم.

وقالت الباطنية وبرغوث بمقالتهم في كونه قادراً. وقالت الفلاسفة: هو عالم، ثم اختلفوا، فقال أوائلهم: هو عالم بنفسه فقط، ولا يعلم غيره.

قالوا: والعلم والعالم والمعلوم شيء واحد؛ لأنه لو علم غيره لاقتضى ذلك التكثر في ذاته، ومن هاهنا اقتضى علمه بنفسه صدور العقل الأول منه، فلو علم غير نفسه لصدر عنه غير ذلك العقل.

وقال أواخرهم كابن سيناء[1] والفارابي وابن الراوندي: هو شيء يعلم مع ذاته الأمور الكلية دون الأمور الجزئية المنقسمة بانقسام الزمان إلى الماضي والحاضر والمستقبل؛ لأنها متغيرة، والعلم بها مختلف متغير، فلو علمها لاقتضى التغرير في ذاته.

من المحدود.

ويجيب أصحابنا بأنكم إن أردتم أن العالم على سبيل الجملة أوضح من الحد فمسلم لكن لم نقصد تحديده جملة، وإن أردتم العالم على سبيل التفصيل فلا نسلم، بل الحد الذي أوردناه أجلى منه ونحو ذلك، ولهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب.

(**فصل: ذهب أهل الإسلام وأهل الكتاب وغيرهم**).

كالبراهمة وبعض عباد الأصنام وسائر من أثبت الصانع المختار (**إلى أن الله تعالى عالم**)، وألزمت المطرفية ألا يكون تعالى عالماً إذ لم يدل على أنه عالم إلا تركيب العالم وما فيه من الإحكام في التأليف، وعندهم أن كل ما فيه من تأليف وغيره بالفطرة لا باختياره تعالى، فلا يبقى لهم طريق إلى معرفة كونه تعالى عالماً وإن كانوا يعترفون بذلك ويقرون به.

قوله: (**فقال أوائلهم**)... إلى آخره.

حكى عنهم بعض أصحابنا [الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام] القول بأنه تعالى لا يعلم شيئاً

(١) - ابن سيناء: هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله الشهير بابن سينا، العلامة الفيلسوف، توفي سنة ثمان وعشرين وأربعمائة.

قالوا: مثاله الكسوف فإن له ثلاث حالات، حالة قدم، وحالة وجود، وحالة عدم بعد ذلك الوجود، فأحدنا يعلمه أولاً معدوماً ثم إذا وجد علمه موجوداً، ثم إذا إذا عدمه علمه معدوماً، وكل واحد من هذه العلوم غير الآخر، فإذا حصل تغير الآخر، وتغير العلوم تقتضي تغير العالم، قالوا: فلا يعلم تعالى الأمور المفصلة لا ما كان ولا ما هو كائن ولا ما سيكون، وإنما يعلم علماً كلياً وهو أن الأرض مثلاً متى توسطت بين الشمس والقمر أكسف القمر، فأما لأنه قد أكسف القمر أوسيكسف فلا يعلمه، هذا تحرير مذهبهم وسيتضح بطلانه في آخر فصل الكيفية وإن كان لا طريق لهم إلا إثباته تعالى عللاً، وقد أضافوا الأفعال المحكمة إلى العقول والأفلاك.

لنا: أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم والفعل المحكم لا يصح إلا من عالم.

أما أنه قد صح منه الفعل المحكم فذلك ظاهر /٨٧/ في ملكوت السماوات والأرض، فإن في ذلك من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ما تقصر عنه الأوصاف وتحار فيه الأفكار من أنواع النبات وأصناف الحيوانات وأجناس المخلوقات،

أصلاً لا كلياً ولا جزئياً وإن وجد الفعل المحكم من جهته فذلك لأجل قوة لذاته وخصوصية كما أن المغناطيس يجذب الحديد لقوته وخصوصيته وإن لم يعلم الجذب، وحكاية المصنف جارية على قواعدهم، فأما هذه الرواية ففيها نظر، لأن الفعل المحكم لم يوجد عندهم إلا من العقل العاشر إلا أن يكون هو المراد بذلك.

قوله: **(وسيتضح بطلانه في آخر فصل الكيفية)**.

يعني عند الكلام في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات.

قوله: **(فإن في ذلك من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ما تقصر عنه الأوصاف وتحار فيه الأفكار)**.

قال بعض أصحابنا: انظر إلى رفع السماء وكونها كالسقف للأرض، وانظر إلى تسطيح الله تعالى للأرض وما أعد فيها من الأمواه الجارية والمستخرجة والنباتات العجيبة المستغربة

....

والجبال الراسية والآكام والصخور العظيمة ليقصد كل حيوان إلى ما يرغب إليه من ذلك، وانظر إلى تزيين السماء بالقمرين والنجوم الثوابت وغير الثوابت والمضيئة والخفية وتعليقها في السموات كالمصابيح، فالأرض كالبيت المسقوف، والقمران والنجوم كالسرج والشموع المشعلة بالنار المهتدى بها إلى رؤية ما في الدار وغير ذلك، والإنسان كالمالك الذي يتصرف في بيته مع شموع مشعلة ومصابيح مسرجة، فتبارك الله أحسن الخالقين.

قوله: **(وأصناف الحيوانات)**.

اعلم أن الحيوانات أبلغ الأشياء إحكاماً لما فيها من العجائب التي لم توجد في غيرها من تركيب حواسها وأعضائها وألوانها وصورها، ولا سيما الإنسان فإنه اختص بمزية على سائر الحيوانات والمخلوقات، فإن كيفية تركيبه ومجاري أغذيته ونحو ذلك من خصائصه قد اشتملت على بديع الخلقة وعجيب الصنعة الباهرة.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: (عجباً لابن آدم ينظر بشحم، ويتكلم بلحم، ويتنفس من خرم ويسمع بعظم)، وإذا تفكر في كيفية خلقه بدا له من ذلك العجب، وعلم أنه قد رقى من بديع الصنعة إلى أعلى الرتب، ألا ترى إلى كون وجهه الذي هو أعظم أعضائه هيئة وجمالا في أعلاه، والعينان في رأسه صيانة لهما عن أن ينالهما ما ينال رجليه ونحوهما من أسافله، والجفنان لهما كالغطاء، فإن أحب تغطيتهما لصيانتهما أو غير ذلك تمكن منه، وإذا أحب فتحهما للإحساس أو غيره تمكن منه بسهولة، وإلى القلب الذي عليه المدار في جميع الأمور لكونه محلاً للأعراض التي هي الشهوة والإرادة والعلم ونحوها، وتمكنه به من الإحاطة بكثير من المعلومات المعدومة والموجودة والماضية والمستقبلة الدنيوية والأخروية.

وانظر إلى اللسان وتمكنه به من البيان بأنواع الكلام، وما يحصل به من الحكم الغريبة وما يحصل به من الكشف عن جميع المرادات مع كونه لحمة يحصل ذلك بتقلبها وغيره من اللحم لا يحصل به شيء من ذلك.

وتفاصيل ذلك بحسب مصالح المكلفين من غير زيادة ولا نقص.

وانظر إلى الحكمة في ترتيب الأسنان، فجعل تعالى مقادمها حداداً مصطفة لتكون أجمل في الخلقة وأنفع في تناول الأطعمة وأقطع في الأمور التي تحتاج إلى القطع، وجعل دواخلها عراضاً مسطحة من أسفل الفم وأعلاه كالرحى المعدة لطحن ما يلقى فيها فما طحنته دفعته إلى الحلق فتصيره إلى البطن بسهولة، وانظر إلى ترتيب أعضاء الإنسان وتشريحها ونفع كل عضو النفع الذي لا يقوم غيره فيه مقامه، والمفاصل التي لو لم تكن لتعذر الانتفاع بكثير من الأعضاء مع كون تركيبها ملائماً للطبع والنفس، فلو كان الشعر في بطن الراحة مثلاً لكان فيه شناعة وتنغيص ونحو ذلك من الأمور الباهرة.

ذكر بعض العلماء أن ابن آدم يحتوي على عجائب الفلك، فشخصه كُريّ كما أن الفلك كُريٌّ، وفيه ما لا يحصى عدده كالشعر الذي فيه كما أن نجوم الفلك لا تحصى عدداً، وفيه سبعة أنور تشبه السبعة الأفلاك، وهي العينان والأنفان والأذنان والفم، فالعينان كالشمس والقمر، وذلك لأن العين تصيب ببصرها وشعاعها ما وقعت عليه كما أن الشمس تشرق على ما طلعت عليه وتصيبه بشعاعها وكذلك القمر، والأنفان كالمشتري والزهرة، والأذنان كعطارد والمريخ، واللسان كزحل لأنه محل السعد والنحس، وهكذا اللسان فإنه إن قارن أهل السعادة سعد، وإن قارن أهل النحس انتحس، وفيه عدد المنازل التي ينزل فيها القمر الثمان والعشرين وهي مفاصل يديه وعقد ظهره، وفيه عدد أيام السنة وهي ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً وهي عروقه فإنها ثلاثمائة وخمسة وستون عرقاً، فتبارك الله أحسن الخالقين.

قوله: (**وتفاصيل ذلك بحسب مصالح المكلفين من غير زيادة ولا نقص**).

أي ومفاصل أجناس المخلوقات، وذلك كتسخير الرياح وتقدير الشتاء والصيف، وإنزال الأمطار في أوقاتها المعلومة، وهذه وإن لم تكن دلالتها بطريقة الإحكام فهو من حيث أن وقوعها بحسب المصالح من غير زيادة ولا نقص يدل على أنه تعالى عالم بمواقع المصالح وما به يكون الصلاح والفساد، ومما يدل على عالميته تعالى خلقه للعلوم الضرورية فإنه أوجدها

فإن قيل: ما أنكرتم أن الله تعالى أوجد هذه الأشياء وأحكمها غيره.

قلنا: ذلك الغير، إما أن يكون قديماً وهو محال؛ لأنه لا ثاني لله، وإما محدثاً، وهو إنما يكون قادراً بقدرة، وعالماً بعلم، وذلك يحتاج إلى بنية مخصوصة تحتاج إلى غاية الإحكام، فيجب في فاعله أن يكون عالماً، وذلك كاف في حصول الغرض؛ لأن فاعله هو الله وإلا لزم التسلسل.

وأما أن من صح منه الفعل المحكم فهو عالم، فلأن ذلك هو معنى العالم وهو ضروري على الجملة بدليل أن العقلاء يصفون من هذه حاله بأنه عالم.

وهو عالم بمعتقداتها قبل فعلها، وهذا هو الوجه الذي لأجله كانت علوماً، فالعلم يدل على عالمية فاعله وإن لم يكن ذا تأليف وانتظام، فإن وقوعه على أحد الوجوه يدل على ذلك كالمحكم من حيث أنه لا يتأتى وقوعه من سائر القادرين.

قوله: (**وذلك كاف في حصول الغرض**).

يعني لحصول الدلالة فيه، وكون فاعله عالماً، ولكنا نعلم أنه المحكم لجميع الأشياء من السموات والأرضين والأفلاك والأحياء ونحو ذلك بضرورة الدين، وإن كان التأليف من جنس مقدورنا فتأليف هذه الأشياء وقع على وجه لا يتأتى منا إيقاعه عليه.

قوله: (**وهو ضروري على الجملة**).

يعني العلم بأن من صح منه الفعل المحكم عالم على سبيل الجملة من غير نظر إلى أن كونه عالماً صفة أو حكم أو غير ذلك، فأما العلم بالتفصيل وهو أن له بكونه عالماً صفة أو حكماً أو نحو ذلك فلا يعلمه إلا الخواص بالاستدلال.

فائدة:

اعلم أن الذي يدل على كون العالم عالماً هو صحة الفعل المحكم وكذلك وقوعه منه، فكما أن الصحة تدل على العالمية فكذلك الوقوع من غير نظر إلى الصحة أو عدمها بخلاف ما تقدم في مسألة قادر من أن الذي يدل الصحة دون الوقوع، والفرق بين الموضعين أن وقوع

فصل/وطريقة التفصيل فيه

أنا وجدنا في الشاهد قادرين صح من أحدهما الإحكام دون الآخر، فلا بد من أمر له صح، وذلك الأمر ليس إلا صفة ترجع إلى الجملة في الشاهد وإلى الحي في الغائب، وتصحيح هذا يجري على نحو ما تقدم في مسألة قادر.

الواقع سواء كان ذاتاً أو صفة أو حكماً لا يدل على قادرية المؤثر فيه واختياره لوقوع مثل ذلك ممن ليس بقادر، فالمسببات مع كونها ذوات والمعلولات مع كونها صفات وأحكاماً وكذلك المقتضيات تقع لأجل الأسباب والعلل، والمقتضيات مع أنها ليست بقادرة ولا مختارة، فلهذا لم يدل نفس الوقوع على القادرية بخلاف وقوع المقدور محكماً فإنه يدل على عالمية المؤثر فيه كالصحة، لأن المؤثرات الموجبات لا تؤثر إلا في وجود الذوات وثبوت الأحكام والصفات، ولا تأثير لها في كيفية وجود الفعل وهو إيقاعه على جهة الإحكام والانتظام ولا غيره من الوجوه.

(**فصل**: قوله: (**وطريقة التفصيل فيه**).

أي والطريقة التي توصل إلى إثبات العالمية صفة للجملة في حقنا، وللذات في حقه تعالى مؤثرة في صحة الإحكام.

قوله: (**أنا وجدنا في الشاهد قادرين**).

هذه عبارة جيدة وهي أولى من أن يقال: ذاتين أو جملتين أو حيين، لأنه قد استغنى بإيراد هذه العبارة عن إبطال أن يكون المؤثر في صحة الإحكام كون المؤثر ذاتاً أو جملة أو حياً أو قادراً من حيث أن من تعذر عليه الفعل المحكم كالأمي بالنظر إلى الكتابة قد شارك من تأتت منه في جميع تلك الأمور ولم يصح منه الكتابة المحكمة، فعلم أن التأثير ليس لشيء من ذلك.

قوله: (**وتصحيح هذا يجري على نحو ما تقدم في مسألة قادر**).

يعني في الاستدلال على أن ههنا مفارقة، وأنه يجب تعليلها وأنها معللة بأمر يرجع إلى الجملة ذلك الأمر كونه عالماً، وأنه إذا ثبتت تلك المفارقة في حقه تعالى وجب كونه عالماً، فإن

وقد خالف أبو الحسين وابن الملاحمي وغيرهما في إثبات حالة للعالم على الحد الذي يثبته سائر الشيوخ، وأثبتا له تعالى تعلقاً، وهو التبين، وجعله ابن الملاحمي حكماً للقلب في الشاهد وللذات في حق الباري تعالى، والفرق بين كلامه وبين كلام الجمهور أنهم يثبتون حالة وتعلقاً زائداً عليها، وهو أثبت التعلق فقط وجعله حالة، واستدل على أنه حالة للقلب بأنه لا يعقل من دون القلب، ولو كان حالة للجملة لتساوت أجزاؤها فيه كما تساوى الأجزاء السود في السواد.

قال: ونحن نجد هذا التبين في ناحية الصدر ولا نجد الأعضاء متساوية فيه.

تحرير الدلالة هنا يجري على ذلك القياس المتقدم ولا فرق إلا في أن يجعل بدل كونه قادراً كونه عالماً.

قوله: (**أبو الحسين وابن الملاحمي وغيرهما**). يعني أصحابها وكذلك فبرغوث والنجار قائلان كما قالا في مسألة قادر من أن المرجع بصحة الفعل المحكم إلى أنه ليس بجاهل، وما تقدم هناك يدل على بطلان ما قاله أبو الحسين وأصحابه وبرغوث والنجار، وتحريره ههنا أن يقال: أن صحة الإحكام حكم صدر عن الجملة فالمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعاً إليها، ولا يجوز أن يكون الراجع إليها حكماً لأن صحة الفعل المحكم تعلق فلا يؤثر فيه إلا صفة، ولأنا مع علمنا بذلك الأمر الراجع إلى الجملة الذي هو كوننا عالمين لا نعلم غيراً ولا ما يجري مجراه، وإذا ثبت أن ذلك لصفة راجعة إلى الجملة، فصفات الجملة عشر، وشيء منها لا يجوز أن يؤثر إلا كونه عالماً لأن الكاتب والأمي يشتركان فيما عداها من الصفات، وأكثر ما يشتبه الحال في كونه مؤثراً في الإحكام غير كونه عالماً كونه ظاناً ومعتقداً، ومعلوم أن الأمي قد يظن الكتابة ويعتقدها ولا يتأتى منه إيجادها محكمة ، فأما في حقه تعالى فالظن والاعتقاد لا يصحان عليه.

قوله: (**والفرق بين كلامه وكلام الجمهور**)... إلى آخره.

الفرق من الوجه الذي ذكره ومن وجه ثان وهو كونه جعل الحالة للقلب فقط، والجمهور

ويمكن أن يعترض فيقال: إن كونه لا يعقل من دون القلب لا يقتضي كونه حالاً للقلب وإلا لزم أن تكون الكتابة حالة لليد لأنها لا تعقل إلا بها.

وبعد: فما تريد بقولك لو كانت حالة للجملة لتساوت أجزاؤها، أتريد يكون كل جزء منها عللاً، فليس ذلك من قولنا بخلاف السواد فإنه يختص المحل، أو تريد أن يقال زيد عالم ولا يقال قلبه عالم، فذلك الذي نريد مما يلزم منه، وأما أنا لجد هذا التبين في ناحية الصدر فمسلم لكن العالم هو الجملة كما أن قدرة الكتابة توجد في اليد والكاتب هو الجملة، واستدل على أنه حالة لذات الباري تعالى بأن قال: إن كونه تعالى متبيناً أمراً زائداً على ذاته تعالى، ولا يعقل من دون ذاته، فكان حالة له، وأما أنه أمر زائد على ذاته فلأنه قد صح منه الفعل المحكم فإما أن يصح منه لأنه ذات مطلقة/٨٩/ أو لأنه ذات مخصوصة أو لأن ذاته تبين للأشياء.

جعلوها لجملة الحي لا لبعض من أبعاضه.

قوله: (**وإلا لزم أن تكون الكتابة حالة لليد**).

فيه نظر لأن له أن يقول: إن الكتابة لم يثبت أنها حالة في الأصل فيلزم ما ألزمته بخلاف التبيُّن فإن كونه حالة قد ثبت واتفق، فكونه لا يعقل من دون القلب يدل على أنه حالة له.

قوله: (**وأما أنا لجد التبين في ناحية الصدر فمسلم**)... إلى آخره.

هو مستقيم، ويقال مع ذلك لأبي الحسين الذي نجده من ناحية الصدر وهو المعنى ولا كلام في اختصاصه بالقلب وكلامنا في الحالة، ولا نسلم أنها الموجودة من ناحية الصدر فلم نجدها من ناحية القلب، ولا عرفنا ذلك ولا سبيل إلى معرفته، فلم جعلتها حالة له دون الكبد مثلاً وسائر ما في الصدر من غيره.

قوله ـ حاكياً عن أبي الحسين ـ: (**فيقال لهم: أصح منه لأنه ذات مخصوصة بكونها متبينة**).

يقال له: بل لأنها ذات مخصوصة بحقيقة تخالف بها سائر الذوات على ما قلته في صحة الفعل المطلق أنه صح منه لذاته المخصوصة لا بصفة ولا حكم.

قال: والأول باطل وإلاّ لزم صحة الفعل المحكم من كل ذات.

قال: وأما الثاني فيقال لهم: أصَحّ منه؛ لأنه ذات مخصوصة بكونها متبينة أم لا إن قالوا: لا، قيل: لهم، فقد صح الفعل المحكم ممن لم يتبين وهو محال.

قال: وأما الثالث فباطل؛ لأن ذاته لو كانت تبيناً للأشياء، وهذا التبين حاصل لنا لكان يلزم أن يكون مثلاً لتبيننا.

قال: وأما أن التبين لا يعقل من دون ذاته، فهو ظاهر، فثبت بذلك كونه حالة للذاته تعالى، هذا ما حكاه الشيخ محمود

ويمكن أن يقال له: هذا الدليل الذي ذكرت هو الذي يستدل به أصحاب أبي هاشم على إثبات الحالة، فهو موضع وفاق، لكنهم يثبتون للعالم تعلقاً بالمعلوم غير هذه الحالة، وهو صحة الحاد المعلوم من جهته محكماً تحقيقاً أو تقديراً، وهذا مما لا يمكن إنكاره، ثم يقال له: لم لا تقبل هذا الدليل في إثبات حالة للقادر، وما الفرق بين الموضعين، فأما الشيخ محمود فاستدل على أن هذا التبين حكم لا حالة، بأن قال: إن التعلق بين العالم والمعلوم لا يعقل من دونهما، والحالة لا يعتبر فيها الغير.

ولنا أن نقول: إن هذا التعلق نحن نسلم أنه حكم، ولكنا نستدل على الحالة بما ذكرته عن أبي الحسين ولم تبطله.

وقد استدل شيوخنا لإثبات هذه الحالة مع ما تقدم بأن قالوا: يستحيل حصول العلم بالشيء في جزء من العلم والجهل به في جزء آخر، ولا وجه لهذه الاستحالة إلا حصوله على صفتين ضدين؛ لأن المعاني لا تتضاد إلا على المحل.

قوله: (بما ذكرته عن أبي الحسين).

يعني من أن التعلق هذا الذي هو صحة إيجاد الفعل محكماً لا يخلو إما أن يكون لأنه ذات مطلقة أو لأنه ذات مخصوصة أو لأن ذاته تَبَيُّنٌ للأشياء، فلا بد أن تثبت له لأنه اختص بصفة.

قوله: (مع ما تقدم). يعني في أول المسألة.

واعترضه ابن الملاحمي بأنه مبني على إثبات المعاني، ويمكن الجواب: بأنا لا نحتاج في ذلك إلى ذكر المعاني، بل يكفي أن نقول: يستحيل أن يكون أحدنا عالماً بالشيء جاهلاً، ولا وجه لهذه الاستحالة إلا حصوله على صفتين ضدين، إذ لو لم يكن إلا مجرد التعلق لما استحال أن يتعلق القلب بالشيء على ما هو به، وعلى ما ليس هو به، ألا ترى أن المُجَوِّز قد تعلق قلبه بالشيء على ما هو به، وعلى ما ليس هو به، وليس له أن يفرق بسكون النفس؛ لأنه لا يثبته، ولأنه من أحكام العلم.

قال أصحابنا: ولو لم يكن إلا ما في القلب من التعلق وفي اليد من البنية لما صح وقوع الفعل ولا إحكامه باليد لداع في القلب كما لا يصح بيد زيد لداع في قلب عمرو.

قوله: (**ألا ترى أن المجوز قد تعلق قلبه بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس هو به**).

يعني حيث اعتقد أن العالم مثلاً يجوز حدوثه، وأنه يجوز قدمه فقد حصل له تعلقان متعاكسان ولم يمتنع ذلك، ومن المعلوم استحالة أن يكون عالماً بالشيء وجاهلاً به، فدل على أن العلم غير التعلق.

قوله: (**وليس له أن يفرق بسكون النفس**).

يعني فيقول: إن المجوز لا سكون معه، ولا يحصل السكون مع واحد من التعلقين لأن أحدهما جهل، وهو اعتقاد جواز القدم في العالم مثلاً، والآخر اعتقاد مطابق غير علم، وهو اعتقاد حدوثه، فصح لذلك اجتماعهما بخلاف العلم بالشيء والجهل به فإنهما لا يجتمعان، لأن العلم يستلزم السكون والجهل لا يجامعه فاستحال اجتماعهما.

قوله: (**ولأنه من أحكام العلم**).

أي هو من موجبات العلم فهو المؤثر فيه كما أنه المؤثر في الصفة، فإذا كان كذلك فالخصم لا يثبت العلم معنى، فلا يمكنه أن يفرق بما هو من أحكامه، وفيه سؤال وهو أن يقال: ولم جعلته من أحكام العلم ولم تجعله من أحكام الصفة التي هي العالمية مع أن الشيخ الحسن قد عده من تعلقاتها، فهلا كان مقتضىً عنها؟

قالوا: ولا يصح الفرق بأن اليد متصلة بالجملة؛ لأنه لا حكم للاتصال إلا إذا كان المؤثر راجعاً إلى الجملة.

واعترضه أبو الحسين بأنه يلزم أيضاً أن لا يصح الفعل المحكم باليد لحل العالم؛ لأن العالم هو الجملة دون اليد، وهذا لا يستقيم؛ لأن الفعل المحكم عندنا وقع من الجملة باليد من حيث هي آلة، فالفعل واقع من الجملة لحل الجملة.

قال ابن الملاحمي /٩٠/ في الاعتراض على أصحاب أبي هاشم أن يقال ليس يمتنع وقوع الفعل بالجملة لما يختص ببعضها، وهو التعلق الحاصل في القلب من حيث أن اليد آلة متصلة أعصابها وعروقها بالدماغ وبالقلب بخلاف يد زيد وقلب عمرو، فلا اتصال بينهما.

والجواب: أنه لو كان الموجب له العالمية لكان يلزم إذا تعلق بمتعلقها الصفة التي هي كونه مقلداً أو مبختاً أن توجبه وتقتضيه، لأنها في حكم المماثلة لها لتعلقها بمتعلقها على أخص ما يمكن، وبذلك يعلم التماثل بين التعلقات من الذوات والصفات.

لا يقال: فيلزم في التقليد إذا ماثل العلم حيث يتعلق بمتعلقه على أخص ما يمكن، فإنه حينئذ يماثله أن يوجب سكون النفس كما أوجبه العلم على نحو ما ألزمتم في جعل الصفة هي الموجبة له، لأنا نقول: إن العلم لم توجبه لاختصاصه بالصفة الذاتية والمقتضاة التي يشاركه التقليد فيهما إذا ماثله بل لوقوعه على وجه لم يقع عليه التقليد بخلاف الصفة فإنها تقتضي ما يقتضيه لمجردها لا لوقوعها على وجه، وقد شارك المقلد العالم في حصول مجرد الصفة، فكان يلزم أن تقتضي له سكون النفس، ولو سلمنا أنها تقتضي ما تقتضيه لكيفيتها لا لمجردها فكيفية العالمية حصولها مع الجواز، وصفة المقلد قد شاركتها في ذلك فكان يلزم أن تشاركها في الإيجاب، وأما كون الشيخ الحسن عده من تعلقات العالمية فقد تقدم ما أدلى به في ذلك مع اعترافه بأنه من أحكام العلم.

ويمكن الجواب بأن يقال له: أوَلست تعترض على البهشمية في إثبات الحالة للجملة بأنه يعلم العالم عالماً والقادر قادراً من لا يعلم هذه الحالة، وهذا متوجه إليك هنا، فيقال: إنه يعلم التفرقة بين وقوع الفعل بيد زيد لداع في قلبه ووقوعه في يده لداع في قلب عمرو من لا يعلم اتصال عروق اليد وعصبها بالدماغ والقلب، بل هذا أخفى وأحق أن لا تعلل به هذه التفرقة.

ثم يقال له: يلزم إذا ألصق الله ظهر زيد إلى ظهر عمرو وواصل بين عروق الظهرين أن يصح الفعل بيد زيد لداع في قلب عمرو؛ لأن يد زيد قد اتصلت بما يتصل بدماغ عمرو وقلبه، فثبت بهذا أن للعالم حالة راجعة إلى الجملة، وهذه الحالة إنما تشتبه بكونه معتقداً وظاناً وناظراً ولا يصح رجوعها إلى شيء من ذلك، لأن جميع هذه الأشياء قد تحصل مع تعذر الإحكام، فيجب أن تكون غيرها، وهي كونه عالماً.

فصل/وإذا ثبتت هذه الحالة في الشاهد فهي تثبت للباري تعالى

لأن الطريق واحدة، وتصحيح هذا على نحو ما مر في مسألة قادر،

قوله: (**لأن جميع هذه قد تحصل مع تعذر الإحكام**).

يعني فقد يعتقد الكاتب كيفية الكتابة وترتيبها أو يظنه فلا يتأتى منه، وكذلك ينظر فلا يجدي نظره ولا يتأتى منه الإحكام لأجله.

(**فصل: وإذا ثبتت هذه الحالة في الشاهد فهي تثبت للباري تعالى لأن الطريق واحدة**).

فالذي دل عليها ههنا من صحة الأحكام حاصل في حقه تعالى، ومن حق كل مشتركين اشتركا في طريقة صفة أو حكم أن يشتركا في المتطرق إليه صفة كان أو حكماً، فإذا كانت الطريق الموصلة إلى كون الواحد منا عالماً في صحة الفعل المحكم، وكانت الأفعال المحكمة قد صحت منه تعالى ووقعت وجب أن توصل إلى صفة هي كونه عالماً، وههنا أصل وفرع وطريقة ومتطرق إليه على ما مضى في مسألة قادر، وإن شئت قلت: أصل وفرع وعلة وحكم، فقد تقدم أن كل واحدة من الطرق الرابطة تسمى علة الحكم.

وليس عدم الإحكام في بعض الأفعال يدل على فقد هذه الصفة، لجواز أن تكون الحكمة في أن لا يكون محكماً، ألا ترى أن كثيراً من أفعال الباري تعالى لا يكون محكماً، وإن كان حكمةً لحصول غرض فيه مع حسنه

قوله: (**وليس عدم الإحكام في بعض الأفعال يدل على فقد هذه الصفة**).

دليله ما نعلمه في الشاهد من أن الواحد منا مع علمه بالكتابة المحكمة الحسنة قد يأتي بها مخرمشة غير مرتبة ولا منتظمة لغرض من الأغراض، وكان الوجه في تأتي الفعل الذي ليس بمحكم من العالم بكيفية إحكامه أن تأثير كونه عالماً في الإحكام على وجه التصحيح دون الإيجاب، فهو ككون القادر قادراً فإنها تؤثر في صحة الفعل ولا توجبه، بخلاف كون المريد مريداً فإن تأثيرها في وجوه الأفعال على جهة الإيجاب.

بيانه: أن أحدنا إذا أوجد الخبر وأراد كونه خبراً عن زيد وجب كونه خبراً عنه بكل حال ولم يجز ألاَّ يكون خبراً عنه، بخلاف العالمية فإنها تقارن الكتابة ولا توجب كونها محكمة.

تنبيه:

قد يدل عدم فعل القادر للفعل المحكم على فقد صفة العالمية، وذلك حيث تتوفر دواعيه إلى إيجاد الفعل محكماً، وتنتفي صوارفه عنه ثم لا تتفق منه، فلا شك في عدم علمه إذ لو كان عالماً لفعله محكماً كما يستدل بمثل ذلك في حق الفعل مجرداً على عدم القادرية.

قوله: (**ألا ترى أن كثيراً من أفعال الله تعالى لايكون محكماً وإن كان حكمة**).

اعلم أولاً أن الأفعال بحسب الحكمة والإحكام تنقسم إلى أربعة أقسام:

ما فيه حكمة وإحكام، كالكتابة المحكمة في الترتيب والانتظام لنفع مسلم.

وما فيه إحكام ولا حكمة، كما لو كانت في سعاية بمسلم إلى السلطان، أو لم يقصد بها التقرب إلى الله تعالى بل لنفع دنيوي.

....

وحكمة ولا إحكام، كالكتابة المخرمشة غير المنظومة، إذا قصد بها التقرب إلى الله تعالى.

وما لا حكمة فيه ولا إحكام، كما لو وقعت مع غير قصد التقرب، أو قصد بها وجه قبيح.

هذا ما يذكره أصحابنا وفيه نظر من وجه، وهو عد الكتابة المخرمشة غير محكمة لأنه لا يخلو إما أن يكون مرادهم بها الكتابة الضعيفة البناء التي ليست في قالب الحسن ولا غاية الإحكام، فركتها وضعفها لا يخرجها عن كونها محكمة، بل هي مع ذلك غير عارية عن الإحكام ولا خالية عن الانتظام، وإن أرادوا بالمخرمشة التي لا يفهم شيء منها ولا يتعذر على سائر القادرين ابتداء فهذه ليست بكتابة أصلاً، فما وجه وصفهم لها بذلك، وما معنى كونها سعاية في مسلم، فكان الأولى التمثيل بغير ذلك.

إذا عرفت هذا فالذي يدخل في أفعاله تعالى من هذه الأقسام قسمان، أحدهما: ما فيه حكمة وإحكام، وهذا القسم أكثر مصنوعاته تعالى وجلها كالسموات والأرضين والحيوانات والنباتات، وثانيهما: ما فيه حكمة من غير إحكام، وهي الأعراض وأفراد الجواهر التي لم تقتض الحكمة تأليفها وإحكامها، فأما القسمان الآخران فيتعذران في فعله تعالى، فإنه يجل عن خلو أفعاله عن الحكمة، والحكمة كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح.

فصل/فيما يجوز أن يجرى عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه عالماً وما لا يجوز

أما الأسماء الجائزة، فمنها: العالم والعليم والعلام، وفي الأخيرين مبالغة تفيد استحالة الجهل. ومنها: العارف، إذ لا فرق بين العلم والمعرفة، لكنه أقل استعمالاً من العالم، وأيضاً لا يتأتى فيه من المبالغة ما يتأتى في العالم، فلا يقال عراف لإيهامه الخطأ.

ومنها: الداري، أي العالم، قال الشاعر:

لا هـم لا أدري وأنـــت الـــداري

وهو وإن كان أصله من دريت الصيد إذا توصلت إليه بحيلة، فأصل الاشتقاق لا يراعى في الألفاظ إذا وقع التعارف على وجه معنى صحيح كالحال، فإن أصله التغير والانقـلاب، ثـم استعمل في الصفات، ومنها البصير كما يقال: فلان بصير بكذا أي عالم به، وإن كان يستعمل بمعنى كونه حياً لا آفة به، ويستعمل مبالغة في المبصر.

(فصل: فيما يجوز إجراؤه عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه عالماً وما لا يجوز)

قوله: **(ومنها العارف إذ لا فرق بين العلم والمعرفة)**.

قد قيل: إن في جعل العلم والمعرفة لفظين مترادفين لا فرق بينهما نظراً، فإن بينهما فرقاً ولهذا يقال: عرفت الله، ولا يقال: علمته، وقد فرق بعضهم بينهما بأن العلم نقيضه الجهل، والمعرفة نقيضها الإنكار. وقيل: لا يجوز وصفه تعالى بأنه عارف لأن المعرفة علم ناقص. وقال بعضهم: بل لا يجوز لأن المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله يتعالى عن ذلك، ولهذا لم ترد لفظة عارف في الأسماء الحسنى ولا وصف بها نفسه.

قوله: **(فلا يقال عراف لإيهامه الخطأ)**.

يعني وهو كونه من جملة العرافين أهل الحرفة المسترذلة حسبما وقع الاصطلاح عليه.

قوله: **(قال الشاعر:**

لاهُمَّ لا أدري وأنـت الـــداري

ومنها: الحكيم، أي العالم، قال تعالى: ﴿ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ ﴾ [ص:٢٠] وقال: ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ ﴾ [البقرة:٢٦٩] أي: العلم.

ويستعمل بمعنى المحكم أي فعل الحكمة /٩١/ فيكون من صفات الأفعال، ويستعمل أيضاً بمعنى المحكم بالفتح نحو: والقرآن الحكيم.

ومنها: الواجد عند بعض شيوخنا، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الضحى:٧].

وقيل: يقر حيث ورد لإيهامه الخطأ من حيث لا يطلق الوجدان إلا بعد طلب.

ومنها: الرائي لا بمعنى المشاهدة، لأن الرؤية كما تستعمل حقيقة في المشاهدة تستعمل حقيقة في مطلق العلم، وعلَيه قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ ﴾ [يس:٧٧]، ونحوه ألم يعلم.

ومنها الخبير، أي العالم بكنه الشيء كالعلم.

وقيل: معناه المخبر كالسميع بمعنى المسمع في نحو قوله: أمن ريحانه الداعي السميع

أصله: اللهم، فحذف حرف التعريف وقد ورد مثله كثيراً.

قوله: (ويستعمل بمعنى المحكم).

أي فعل الحكمة إذا وصف تعالى بأنه حكيم على ما جرى به التعارف في استعماله في العالم صح إجراء ذلك عليه في الأزل، فيقال: حكيم في الأزل، وإن كان بمعنى المحكم أي فاعل الحكمة فهو من الأوصاف الفعلية فلا يجري عليه بهذا المعنى فيما لم يزل.

قوله: (أي العالم بكنه الشيء).

كنه الشيء: نهايته. يقال: أعرفه كنه المعرفة.

قوله في حكاية الشعر: (أمن ريحانة الداعي السميع).

معناه أهذا الداعي السميع من ريحانة المجنونة وموضعها.

وعجزه: يؤرقني وأصحابي هجوع.

ومنها: الرقيب، نحو: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [المائدة:١١٧]، وقد تُعُورف بـه في العـالم بتفاصيل الأحوال، وإن كان أصله من الارتقاب لحال غيره، ومثله الحفيظ، وإن كان يستعمل بمعنى الحافظ، فيكون من صفات الأفعال.

ومنها: الشهيد مبالغة في الشاهد، أي العالم الذي لا تخفى عليه الأسرار، ويستعمل بمعنى المدرك، فيكون من بابه.

وحاصله أن داعي ريحانة المسمع لا يزال يؤرقه، والبيت لعمرو بن معدي كرب[1]، وقيل: إن ريحانة هذه أخت عمرو بن معدي كرب، وأن العباس بن مرداس السلمي[2] أسرها وهو القائل:

أكـــر عـــلى الكتيبـــة لا أبـــالي أحتفـــي كـــان فيهـــا أم ســـواها

فكان عمرو يجفوه المنام بسبب أسرها.

قوله: (**وإن كان أصله من الارتقاب لحال غيره**).

وجه الشبه بين الأصل والعرف أن من يرقب لحال غيره لم يغب عنه شيء منه، فكان تعالى لعلمه بتفاصيل كل أمر كالرقيب الذي لا يغيب عنه شيء.

قوله: (**وإن كان يستعمل بمعنى الحافظ فيكون من صفات الأفعال**). يعني لأن لفظة حافظ تفيد دفع الآفات والمكاره عن الشيء المحفوظ فكانت من صفات الأفعال.

قوله: (**مبالغة في الشاهد**).

---

(١) ـ عمرو بن معدي كرب بن ربيعة بن عبدالله الزبيدي، فارس اليمن، وفد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم المدينة سنة ٩هـ في عشرة من بني زبيد فأسلموا وعادوا، ولما توفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ارتد عمرو في اليمن ثم رجع إلى الإسلام، شهد اليرموك والقادسية، يكنى: أباثور، له شعر جيد أشهره قصيدته التي يقول في مطلعها:-

إذا لم تســـتطع شـــيئاً فدعـــه وجـــاوزه إلى مـــا تســـتطيع

توفي على مقربة من الري، وقيل: قتل عطشاً يوم القادسية. (أعلام بتصرف ج/٥/ص/٨٦).

(٢) ـ عباس بن مرداس بن أبي عامر السلمي من مضر، شاعر فارس من سادات قومه، أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم قبيل فتح مكة، وكان من المؤلفة قلوبهم، مات في خلافة عمر سنة ١٨هـ.

ومنها: المطلع عند بعض شيوخنا؛ لأنه قد تعورف به في العالم، وقيل: يقر حيث ورد لإيهامه المشاهدة من المكان المرتفع إلى المكان المنخفض.

ومنها: الواسع، قيل: معناه العالم. وقيل: معناه الغني. وقيل: معناه المكثر من العطاء. وقيل: يقر حيث ورد لإيهامه الخطأ، إلا أن يُقَيَّد نحو: واسع الرحمة والعطاء، ونحو ذلك.

وأما الأسماء التي لا تجوز في هذا الباب: فنحو قولنا طبيب؛ لأنه قد تعورف به في من يتعاطى صناعة مخصوصة،

يقال: فهل يوصف بأنه شاهد كما يوصف بما هو مبالغة فيه؟

والجواب: أما الذي ذكره الفقيه حميد فإنه لا يوصف بأنه شاهد إلا بطريقة التقييد كقولنا: شاهد كل نجوى، فلا يجوز ذلك من غير تقييد لأن أصل هذه اللفظة مأخوذ من المشاهدة التي هي نقيض الغيبة، ثم هي بالعرف لمن حمل الشهادة المعروفة لغيره، وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى.

قوله: (**وقيل: يقر حيث ورد لإيهامه المشاهدة**)... إلى آخره.

قال الفقيه حميد: وهذا المعنى يستحيل على الله تعالى، فكانت هذه اللفظة مجازاً في حقه سبحانه ثم لما كثر استعمالها صارت بمنزلة الحقيقة في حقه تعالى.

قوله: (**وقيل يقر حيث ورد لإيهامه الخطأ**).

يعني وهو نقيض الضيّق.

قوله: (**نحو واسع الرحمة والعطاء ونحو ذلك**).

يعني كواسع المغفرة على ما ورد في بعض الأدعية وما شابه ذلك.

قوله: (**فنحو قولنا طبيب لأنه قد تعورف به فيمن تعاطى صنعة مخصوصة**).

يعني صناعة الأدوية ومعالجة الجراحات والعلل ومداواة الأسقام، وفي قوله: يتعاطى. نظر لأن المتعاطي للطب يسمى متطبباً لا طبيباً نص عليه الجوهري، ومعنى المتعاطي للشيء

وكذلك الفقيه؛ لأن الفقيه إنما يستعمل بالعرف في ما يدخله بعض غموض، وكذلك الشاعر؛ لأنه يفيد ضرباً من التفطن لمعاني الكلام وقوافي الشعر، ولأنه لا بد فيه من تجدد فلا يستعمل إلا في ما علم بعد جهل، وكذلك الفطن؛ لأنه يفيد استدراك معاني الكلام مع نوع صعوبة من فكر أو استنباط، وكذلك المتبين لإفادته حصول العلم بطلب بعد إن لم يكن، ومثله المتحقق والمتبصر والمتيقن، كلها تفيد حصول العلم بعد البحث، فيرتفع الشك

وكذلك لا يوصف الباري تعالى بأنه يُحسِّن الأشياء

في الأصل الخائض فيه، وأما الطبيب فهو العالم بالطب، والطبيب أيضاً الحاذق عند العرب.

وقوله: (**قد تعورف به**). أراد والأصل أن الطبيب هو العالم بقول أهل اللغة: فلان طِبٌّ بكذا، وطبيب أي عالم، وقد ذكره الجوهري، قال: ورجل طَبٌّ بالفتح أي عالم.

قوله: (**فلا يستعمل إلا فيما علم بعد جهل**).

أي الشعور بالشيء، فإذا قلت: شعرت بشيء فمعناه علمته بعد أن كنت جاهلاً له.

قوله: (**وكذلك الفطن**)... إلى آخره.

تحقيق المانع من إجرائه عليه تعالى أن لفظة الفطن تفيد العلم بما يلتبس الحال فيه بعد التباسه، ولهذا لايقول أحدنا: فطنت أن السماء فوقي ويقول: فطنت كلام فلان وغرضه. قال الفقيه حميد: ولا يوصف تعالى بأنه فاهم لمثل ذلك.

قوله: (**وكذلك لا يوصف تعالى بأنه يُحسِّن الأشياء**).

يحسن بإثبات النون من الإحسان وهو الذي أراد المصنف، وقد صرح بذلك في استدلاله في مسألة الأفعال بقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ [السجدة:٧] وقال: يوصف بأنه أحسن ولا يوصف بأنه يحسن لما تقدم، يعني هنا وصُلِّح في كثير من النسخ فجعل يُحِسّ من الإحساس والذي دعى إلى تصليحه هذا تعليل أبي هاشم للمنع من ذلك، وكذلك تعليل أبي علي، والأقرب أن المصنف وهم فأتى بلفظة يحسن من الإحسان ثم نقل كلامهم في يحس

قال أبو علي: لأنه يفيد أول العلم بما يدركه المرء ويشاهده، وهو تعالى مستمر علمه بالأشياء. وقال أبو هاشم: بل لأنه يفيد إدراكه للأشياء بحاسة، وكذلك الحاذق؛ لأنه يفيد نوع معالجة، ولأنه في الأصل اسم للقاطع يقال: سكين حاذق، وخلٌّ حاذق أي قاطع،

من الإحساس ولا مدخل لما هو من الإحسان ههنا إنما الكلام في يحس من الإحساس لأنه قد ورد بمعنى العلم. قال تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ﴾ [آل عمران:٥٢] الآية، أي علم.

قال ابن متويه: ولكنه لا يستعمل في كل علم بالمدركات، فلا يقال: أحس بالسماء وما شاكله.

قوله: (**قال أبو علي**)... إلى آخره.

قد احتج لما ذكره بقولهم: أحس بالحمى، ولا يقولون في النائم: أحس بقرص البراغيث لما عدم العلم، وقد بنى أبو هاشم كلامه على أن الحس والحاسة بمعنى واحد فيقال: حس البصر، وحس الذوق ونحو ذلك، وأبو علي لا ينازعه في ذلك لكنه جعل من فائدة يحس ما ذكره المصنف عنه، والكلام في المحسن كالكلام في يحسن.

قوله: (**وكذلك الحاذق لأنه يفيد نوع معالجة**).

قيل: بل المانع أنه يفيد من علم الشيء ثم تجاوزه إلى مالم يكن عالماً به، ويقال: حذلق الرجل وتحذلق إذا أظهر الحذق وادعى أكثر مما عنده.

قوله: (**ولأنه في الأصل اسم للقاطع يقال: سكين حاذق وخل حاذق**).

شاهده قول أبي ذؤيب[1]:

يرى ناصحاً فيما بدى فإذا خلا ... فذلك سكين على الحلق حاذق

أي قاطع.

---

(١) ـ خويلد بن خالد الهذلي شاعر مخضرم قدم المدينة بعد وفاة النبي ً فأسلم ثم خرج إلى مصر والتحق بالجيش الفاتح، وقيل: إنه عاد مع عبدالله بن الزبير والجماعة ببشرى الفتح، مات بمصر، وقيل: في أفريقية، وهو في شرخ شبابه ويُروى أن قبره في جزيرة صقلية. اهـ (الموسوعة الإسلامية ج٣/٣٦).

وكذلك الذكي لا يستعمل إلا في ذي قلب سريع التلقن، وكذلك الحافظ بمعنى العالم لإيهامه حفظ الدرس بخلاف الحفيظ، وكذلك العاقل /٩٢/ لأن هذه العلوم إنما سميت عقلاً لمنعها صاحبها عما تنزع إليه نفسه مأخوذ من عقل الناقة، والمنع يستحيل على الله تعالى، وكذلك المعتقد؛ لأنه مأخوذ من عقد الخيط كأن المعتقد يعقد قلبه على شيء، وكذلك المحيط لا يصح إجراؤه إلا مع التقييد نحو أحاط بكل شيء علماً لإيهامه الجسمية،

قوله: (**وكذلك الذكي**)... إلى آخره.

قال الجوهري: الذكاء ممدوداً: حدة الفؤاد.

قوله: (**وكذلك الحافظ أي العالم**).

يعني لا يجوز إجراؤه لما تقدم، فأما بمعنى دفع الآفات والمكاره فجائز عليه تعالى كقولهم: حفظ الله ونحوه، وقوله تعالى له: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩] أي عن الزيادة والنقصان.

قوله: (**إنما سميت عقلاً لمنعها صاحبها عما تنزع إليه نفسه**).

أي ما تدعو إليه النفس من القبائح، وقد قيل: بل سميت بذلك لأنها تمنع العلوم الاستدلالية عن الزوال، وكل واحد من المعنيين غير جائز في حقه تعالى، وكما لا يوصف تعالى بأنه عاقل فكذلك لا يوصف بأنه غير عاقل لأنه يفيد الجنون أو فقد العلم، وذلك محال في حقه، وإنما يقال: هو تعالى يعلم ما يعلمه العاقل بزيادة، ذكره الفقيه حميد.

قوله: (**لإيهامه الجسمية**).

يعني من حيث أن الإحاطة هي الاحتواء على الشيء، ومنه سمي الجدار حائطاً لإحاطته بالغرس أو بالنبت، فأما مع التقييد نحو ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق:١٢] ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ [الجن:٢٨] فلا إيهام فيه فهو جائز، وله شبه بالحقيقة من حيث أنه تعالى أحاط بأحوالهم على طريق التفصيل، ولهذا لا يقال في أحدنا: إنه أحاط بالله علماً لأنه وإن علمه فلم يعلم جميع معلوماته ومقدوراته على التفصيل.

وكذلك لا يقل: ساكن النفس لإيهامه السكون المعاقب للحركة، ولأنه مجاز، وكذلك المتعجب؛ لأنه يفيد حصول العلم للإنسان بما لم يكن عالماً به مما لم تجر به العادة، وفيه غرابة. وأما الغم والندم والأسف والحسرة ونحو ذلك فلا شبهة في امتناع إجرائها عليه تعالى؛ لأنها تفيد اعتقاداً مخصوصاً فيما يرجع إلى فوات النفع أو وقوع الضرر وهو مستحيل عليه تعالى

قوله: (**لإيهامه السكون المعاقب للحركة ولأنه مجاز**).

يقال: ما الفرق بين الوجهين؟

والجواب: أن بينهما فرقاً، فالأول منع من حيث إيهام الخطأ وهو السكون المقابل للحركة، وسواء كان حقيقة في التفرقة التي يجدها أحدنا أو مجازاً فيها، والثاني بالنظر إلى أنه مجاز، وسواء كان موهماً معنى لا يصح عليه تعالى أو لا من حيث أن المجاز لا يجوز إطلاقه إلا بإذن ويقر حيث ورد هذا بالنظر إلى إجراء اللفظ، وأما بالنظر إلى المعنى فيجري في كلام المشائخ أنه حاصل على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس.

قوله: (**وفيه غرابة**).

أي وفي الأمر الذي لم يكن عالماً به ثم علمه، وقيل: التعجب العلم بما لم يعلم سببه، وأبطل بأنا وإن عرفنا السبب لم يزل التعجب، وما ورد من ألفاظ التعجب في القرآن كقوله تعالى: ﴿ فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ ﴾ [البقرة:١٧٥] فهي لا تفيد أنه تعالى متعجب بل أنهم أحِقاء بأن يتعجب منهم.

قوله: (**والحسرة ونحو ذلك**).

يعني كالسرور والطمع واليأس والأمن والفزع لأنه الخوف.

قوله: (**لأنها تفيد اعتقاداً مخصوصاً**).

أما الغم فهو علم الحي أو ظنه أو اعتقاده بأن عليه في المستقبل فوت نفع أو حصول ضرر أو لمن يحب، وأما الندم فهو اعتقاد أن عليه ضرراً أو فوت نفع في فعل له متقدم ومثله الأسف

وقوله تعالى: ﴿ يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ ﴾ [يس:٣٠] مجاز. وقيل: معناه أن أفعالهم تصير حسرة عليهم. وقوله: ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ﴾ [الزخرف:٥٥] مجاز. وقيل: تقديره فلما أسفوا أولياءنا.

والحسرة، وقد تقدم بيان معنى السرور وهو نقيض الغم، وكذلك معنى الطمع واليأس والأمن والخوف، وكذلك فمما يمتنع في حقه تعالى التخيل والتوهم لأن معناهما أن يظن، أو يعتقد في الشيء أنه بصفة ما شاهده وعرفه ذكره الشيخ ابن متويه.

قوله: (﴿ يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ ﴾)... إلى آخره.

قال جار الله: هو بدء للحسرة عليهم، والمعنى أنهم أحقاء بأن يتحسر عليهم المتحسرون، ويجوز أن يكون على جهة الاستعارة في معنى تعظيم ما جنوه على أنفسهم وفرط الإنكار فله التعجيب منه.

قوله: (**وقيل تقديره: فلما آسفوا أولياءنا**).

قال جار الله: أصل آسفونا أسِف أسفاً إذا اشتد غضبه، والمعنى أنهم أفرطوا في المعاصي فاستوجبوا تعجيل العذاب والانتقام وألاَّ يحلم عنهم.

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى كان عالماً فيما لم يزل ويكون عالماً فيما لا يزال، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها من مجمل ومفصل ومشروط وغير مشروط، وأنه تعالى يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن وما لو كان كيف كان يكون، وأنه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال على ما ستأتي أدلته مقررة في فصل الكيفية.

القول في أن الله تعالى حي

الحي: هو المختص بصفة لمكانها يصح أن يقدر ويعلم، وخصصنا أن يقدر ويعلم دون سائر ما يصححه كونه حياً؛ لأنهما يصحان لكل حي في كل وقت، وما عداهما ليس كذلك.

(القول في أن الله تعالى حي)

ووجه اتصالها بالمسألتين الأولتين ظاهر؛ لأنها دليلها وما بعدها هي التي تدل عليه.

قوله: (**لمكانها يصح أن يقدر ويعلم**).

فيه سؤالات ثلاثة:

الأول: أنه يلزم دخول الصفة الأخص فيه لأن لمكانها يصح في المختص بها أن يقدر ويعلم لأنها مقتضية للقادرية والعالمية، والمقتضي مصحح كما أنه موجب.

الثاني: أن بصحة إحدى الصفتين القادرية والعالمية يحصل العلم بالحي ويعرف معناه فزيادة الأخرى لا فائدة فيها.

الثالث: أن هذا الحد لا يطرد، لأنه يجوز أن يكون في الأحياء من لا يصح أن يعلم بأن لا يخلق الله له قلباً يحله العلم، فإن بنية القلب شرط في تصحيح كونه حياً لكونه عالماً، فلا تحصل الصحة من دون ما هو شرط فيها، ويجوز أيضاً أن يكون في الأحياء من لا يصح أن يقدر بأن لا تحصل البنية الزائدة على بنية الحياة التي تحتاج القدرة في وجودها إليها على ما يذهب إليه الشيخان وغيرهما، فإن عندهم أنه لا يصح وجود قدرة واحدة ولا أزيد منها في البنية التي لا بد منها في وجود الحياة بل لا بد من بنية زائدة، وأما الشيخ أبو عبدالله فقد أجاز وجود قدرة واحدة في البنية التي لا أقل منها في وجود الحياة، وأوجب احتياج ما زاد عليها إلى بنية زائدة، فالسؤال غير وارد بالنظر إلى مذهبه.

قوله: (**وخصصنا أن يقدر ويعلم**)... إلى آخره.

فصل/ذهب المسلمون وكثير من الناس إلى أن الله تعالى حي

والخلاف في ذلك على نحو ما مر في مسألة قادر وعالم، لنا أنه تعالى قادر عالم والقادر العالم لا يكون إلا حياً، أما أنه قادر عالم فقد تقدم بيانه.

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: إن كونه حياً كما تصحح القادرية والعالمية فهي تصحح غيرهما من الصفات، فلم خصصتموهما بالتحديد دون غيرهما؟

وتقدير الجواب: أن الذي أوجب خصوصهما حصول مزية لهما على سائر ما تصححه، وذلك أنهما يصحان على كل حي في كل وقت أو ما يقدر تقدير الوقت، وسائر ما تصححه غيرهما وهو سبع صفات منها ما يصح على كل الأحياء في بعض الأوقات وهي كونه مدركاً ومريداً وكارهاً، ومنها ما لا يصح إلا على بعض الأحياء وهي كونه مشتهياً ونافراً وظاناً وناظراً، فلما كانت الحال في هذه الأحوال على ما ذكرناه خص بالتحديد ما يصح في كل وقت على كل حي.

هذا وقد قيل في حد الحي: المختص بصفة لمكانها يصح كونه قادراً من دون اقتضاء على بعض الوجوه فسلم من الاعتراضات الثلاثة. وقيل: بل المختص بصفة تقتضي لمن اختص بها كونه مدركاً مع اجتماع الشرائط، ويلحق بها تقدم حقيقة الحياة وهي: المعنى الذي تصير به الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، وحقيقة الحيوان: وهو الحي بحياة، وبذلك يعرف أن الحي أعم من الحيوان.

(**فصل: ذهب المسلمون وكثير من الناس**)، كالكتابيين والبراهمة وبعض عباد الأصنام (**إلى أن الله تعالى حي**).

قوله: (**لنا أنه تعالى قادر عالم**).

إنما خص الاستدلال بهاتين الصفتين على كونه حياً دون سائر الصفات التي تصححها الحية لأن سائرها منها ما لا تصححه الحية له تعالى، وهي كونه مشتهياً ونافراً وظاناً وناظراً إذ لا تصححها إلا بشروط لم تحصل في حقه تعالى، ومنها ما لا يصح العلم بصحتها إلا بعد

وأما أن القادر العالم لا يكون إلا حياً فهو على الجملة معلوم ضرورة، ولهذا يصفه العقلاء بأنه حي.

وطريقة التفصيل فيه: أنا وجدنا في الشاهد جسمين أحدهما صح أن يقدر ويعلم بخلاف الآخر، ولا بد لهذه التفرقة من أمر، وليس إلا صفة ترجع إلى الجملة، وهي كونه حياً، وتصحيح هذه الأصول تجري على نحو ما سلف، والذي يشتبه أن يرجع بهذه الصفة إليه كونه قادراً، وذلك لا يصح ،

العلم بكونه حياً ككونه مدركاً ومريداً وكارهاً فلم يبق مما تصححه ما يعلم أنه يصح عليه تعالى قبل العلم بكونه حياً إلا القادرية والعالمية، وقد جرت عادة المتكلمين بالجمع بينهما في الاستدلال على الحيية وإلا فإحداهما كافية.

إذا عرفت هذا تقرر لك أنه لا يمكن الاستدلال بغيرهما من الصفات على كونه تعالى حياً، وقد حكي عن الشيخ أبي هاشم أنه لا يصح الاستدلال على كون الحي حياً شاهداً وغائباً إلا بهاتين الصفتين لأنهما اللتان تثبتان لكل حي في كل وقت بخلاف ما عداهما، وحكي عن الشيخ أبي عبدالله أنه يصح الاستدلال بكل صفة تصححها الحيية عليها إذا كان يمكن العلم بها قبل العلم بالحيية، واحترز بذلك عن كونه تعالى مدركاً فإنا لا نعلم صحتها إلا بعد العلم بكونه حياً فلا يصح الاستدلال بها.

قيل: والأولى أنه في الشاهد يمكن الاستدلال على كونه حياً بجميع الصفات التي يصححها كون الواحد منا حياً، فإن العلم بصحتها يقارن العلم بكونه حياً على الجملة، وإنما يستدل على التفصيل، وأما في حقه تعالى فالأولى ما تقدم.

قوله: (**إنا وجدنا في الشاهد ذاتين**).

هذه عبارة السيد الإمام. قيل: والأولى منها أن يقال: إنا وجدنا في الشاهد جسمين؛ لأن الذات الواحدة لا يصح أن تقدر وتعلم، فإن الجوهر الواحد يستحيل عليه ذلك بكل حال، وأيضاً فإنه إذا قيل: إنا وجدنا في الشاهد جسمين لهما بنية مخصوصة من لحمية ودمية وقع

لأن حكمها وهو صحة الإدراك مخالف لحكم كونه قادراً، وهو صحة الفعل، ولا يقال: الحكمان وإن اختلفا يرجعان إلى صفة واحدة كأحكام التحيز؛ لأنا نقول: صحة الإدراك تكشف عن صفة قد تكون متماثلة، وصحة الفعل تكشف عن صفة مختلفة بكل حال، وكشف هذين الحكمين عن التماثل والاختلاف، إنما هو بحسب اتحاد المتعلق، وتعدده

الاستغناء بذلك عن إبطال كون الجسمية أو البنية المخصوصة من لحمية ودمية هي المؤثرة في هذه الصحة.

قوله: (**لأن حكمها**) يعني حكم كونه حياً.

قوله: (**تكشف عن صفة قد تكون متماثلة**).

فيه نظر لأنه يقال: ما تريد بقولك: عن صفة قد تكون متماثلة، هل كونه مدركاً فإنها تكون متماثلة إذا اتحد المتعلق فهذا مختل، وكيف تكون صحة كونه مدركاً كاشفاً عن كونه مدركاً، فإن صحة الإدراك إنما تكشف عن كونه حياً إذ هو حكم مقتضى عنها، ثم إنك في بيان أن حكم كونه حياً الذي هو صحة الإدراك تكشف عن صفة هي كونه حياً يخالف الصفة التي تكشف عنها صحة الفعل التي هي كونه قادراً، ولست في بيان أن المدركية تخالف القادرية، وإن أردت تكشف عن صفة قد تكون متماثلة هي كونه حياً فإنها متماثلة بكل حال، فما معنى قولك: قد تكون متماثلة؟ فإن مفهومه يقضي بأنها قد تكون متخالفة وليس بصحيح.

قوله: (**وكشف هذين الحكمين عن التماثل والاختلاف**).

يعني في الصفتين الموجبتين لهما اللتين هما كونه حياً وكونه قادراً، فإن صحة الإدراك يكشف عن صفة تكون متماثلة، وصحة الفعل تكشف عن صفة مختلفة بكل حال.

قوله: (**إنما هو بحسب اتحاد المتعلق وتعدده**).

يعني فلما كان صحة الفعل كاشفاً عن صفة لا يتحد متعلقها كان كاشفاً عن صفة تكون مختلفة بكل حال، والمراد بقوله: تكون مختلفة بكل حال أن صفتين من نوع القادرية لا يتماثلان ولما كان صحة الإدراك تكشف عن صفة قد يتحد متعلقها كان كاشفاً عن صفة قد

لا بحسب كون الحكم في نفسه متماثلاً أو مختلفاً.

تكون متماثلة، وقد تقدم ما فيه من الإشكال وأنه إن قصد كونه مدركاً فلا يستقيم، وإن أراد كونه حياً فهو مختل من حيث أن كونه حياً ليست بمتعلقة فضلاً عن أن يتعدد متعلقها أو يتحد، فتقرر بذلك ركة كلام المصنف في هذا الفرق الذي أورده بين هاتين الصفتين، وأنه في الأقرب خروج من الكلام في الحيية إلى الكلام في المدركية.

قوله: (**لا بحسب كون الحكم في نفسه متماثلاً أو مختلفاً**).

يعني فلا يقال: إن صحة الفعل أحكام مختلفة فكشفت عن صفات مختلفة وصحة الإدراك قد تكون أحكامها متماثلة فتكشف عن صفات متماثلة، فإن صحح الفعل جميعها أحكام في حكم المتماثلة، وكذلك صحح الإدراك، بل ظاهر كلام الشيخ الحسن أن جميع الصحح التي هي الإمكانات في حكم المتماثلة، وإنما يكشف عن التماثل والاختلاف بحسب ما يستند إليه من أجناس الصفات والأحكام وأنواعها.

وتلخيص هذه الجملة التي ذكرها أن صحة الفعل لم تكشف عن صفة مختلفة لأنها حكم مختلف، فإنها حكم متماثل بل لعدم شرط التماثل وحصول شرط الاختلاف، وكذلك صحة الإدراك لم تكشف عن صفة متماثلة لأنها حكم متماثل فقط بل لحصول شرط ما يقضي بتماثل الصفتين وعدم شرط ما يقضي باختلافهما، لأن التماثل في الصفات والأحكام يحتاج إلى مؤثر في الكشف وشرط.

إذا عرفت ذلك فالمؤثر في كشف صحة الفعل عن صفة مختلفة الصحة نفسها، وشرط كشفها عن الاختلاف اختلاف المتعلق إذ القادريتان لا تتعلقان بمتعلق واحد، وكذلك فالمؤثر في كشف صحة الإدراك عن صفة متماثلة الصحة نفسها، وشرط كشفها عن ذلك إتحاد متعلق صفتي المدرك بمتعلق واحد فإنه يجوز مدرك بين مدركين، والذي ذكر أصل هذه الجملة وهو أن الكشف عن التماثل والاختلاف يحتاج إلى مؤثر وشرط هو الشيخ الحسن، وهذا فيما كان من قبيل واحد من الصفات، وأما ما كان من قبيلين كالقادرية والعالمية

....

فإنهما يختلفان اتحد المتعلق أو اختلف لاختلاف وجه التعلق.

وإذا تقرر لديك ما شرحناه في هذا الموضع فنقول: كان الأولى أن يقول المصنف ههنا كما قاله السيد الإمام فإنه ذكر ما لفظه جواباً عن سؤال من قال: إن الحكمين وإن اختلفا يرجعان إلى صفة واحدة كأحكام التحيز. قلنا: هذا غير صحيح، وذلك لأن أحد الحكمين ينبي عن صفة مختلفة في الذوات، وهي صحة الفعل، والحكم الآخر ينبي عن صفة متماثلة فيها، وهي صحة الإدراك، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة لوجب في الصفة وهي واحدة أن تكون مختلفة متماثلة في الذوات وهذا لا يجوز، ثم شرح هذا الكلام الفقيه قاسم في التعليق الكبير بما لفظه:

يجاب عنه ـ أي عن السؤال ـ بوجوه:

أولها: ما ذكره من أن صحة الفعل تنبي عن صفة مختلفة في الذوات وهي كونه قادراً، وصحة الإدراك تنبي عن صفة متماثلة في الذوات وهي كونه حياً، وكانت كونه قادراً مختلفة لأن ما صح بإحدى الصفتين لم تصح بالأخرى، وكونه حياً متماثلة لأن ما صح إدراكه بإحدى الصفتين صح بالأخرى، فانظر إلى قول السيد عن صفة متماثلة ولم يقل قد تكون متماثلة وإلى تفسير الصفتين لذلك بكونه حياً، وفي بعض تعاليق الفقيه قاسم وكذلك تعليق الدواري أن مراد السيد بقوله عن صفة متماثلة في الذوات كونه مدركاً، ويعني بأن كونه مدركاً متماثلة في الذوات أنه يقع فيها ما يتماثل، فيكون كلام المصنف موافقاً لهذا الكلام لكنه غير سديد لورود ما ذكرناه.

قد أجاب السيد الإمام عن ذلك السؤال أيضاً بوجهين آخرين، وهو أنه كان يلزم لو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة فيمن صح منه الإدراك أن يصح منه الفعل، وفي كل عضو صح به الإدراك أن يصح به الفعل ومعلوم خلافه، فإن شحمة الأذن يتأتى بها الإدراك ولا يتأتى بها الفعل ابتداء.

....

واعلم أن مما ذكر في الفرق بين القادرية والحيية ما ذكره ابن متويه في تذكرته، وهو أن صفة الحي في الأحياء صفة واحدة، وصفة القادر في القادرين مختلفة فكيف تكون أحدهما هي الأخرى. قال رحمه الله: وإنما يعرف أن صفة الحي في الأحياء صفة واحدة غير مختلفة بأن نقول: لو اختلفت لوجب أن يكون ثم وجه يقتضي الاختلاف، وإذا كان الإدراك غير متناول لها ولا توجد من النفس فيحكم باختلافها عند حصول التفرقة في الوجدان أو الإدراك، ولا حكم صادر عنها يكشف عن اختلافها بطل أن تكون مختلفة، وأما كونه قادراً فيعلم اختلافها بتغاير متعلقها.

واستدل أيضاً على أن المؤثر في صحة أن يقدر ويعلم غير القادرية والعالمية وسائر صفات الجملة ما عدا كونه حياً بأن قيل: إن صحة أن يقدر ويعلم قد دلتنا على صفة أثرت فيها فكيف يجوز أن تكون الصفة هي القادرية فإن صحتها سابقة على ثبوتها، ولا يصح تقدم الأثر في الثبوت على المؤثر، ثم إن الصفة لا تصح أن تؤثر في حكم لها، وصحة أن يقدر حكم للقادرية، فقد تقرر أن المؤثر في صحة أن يقدر غير القادرية، وكذلك الكلام في إبطال أن يكون المؤثر العالمية، وكذلك لا يجوز أن يكون المؤثر في صحة أن يقدر ويعلم سائر صفات الحي الراجعة إلى الجملة غير كونه حياً وقادراً وعالماً لأن سائرها لا تثبت صحتها إلا بعد صحة القادرية والعالمية، وتتفرع صحتها على صحة القادرية والعالمية فضلاً عن ثبوتها، ومعلوم أن الفرع لا يؤثر في الأصل.

فصل/وقد ذهب أبو الحسين وابن الملاحمي في كونه حياً إلى مثل ما ذهبنا إليه في كونه قادراً

وذكر أن الشيوخ استدلوا مع ما تقدم إلى إثبات هذه الحالة بأن أحدنا أجزاء كثيرة، وقد صارت شيئاً واحداً /٩٣/ فلا بد من حالة واحدة بخلاف البنية، فإنها أمور كثيرة، وبأن أحدنا مدرك واحد فيجب أن يختص بحالة واحدة، يصحح كونه مدركاً.

واعترضنا على هذين الدليلين وعلى ما تقدم بأن من صح أن يحيي فارق من لا يصح أن يحيي، فكان يلزم تعليل هذه المفارقة بحالة للجملة وقد أجاب الجمهور عن هذا بأنا إنما أوجبنا تعليل هذه المفارقة بأمر، فأما أن ذلك الأمر صفة ترجع إلى الجملة فإنما تعلم بدليل آخر، وهو أن الحكم قد صدر عن الجملة، فيجب أن يعلل بأمر راجع إلى الجملة، وصحة أن تحيي الأجزاء حكم لم يصدر عن الجملة لأنها لا تكون جملة إلا بعد كونها حية، فلهذا عللنا المفارقة فيه بأمر راجع إلى الإجزاء، وهو البنية المصححة لوجود الحياة.

(فصل: وقد ذهب أبو الحسين وابن الملاحمي في كونه حياً إلى مثل ما ذهبا إليه في كونه قادراً).

فزعما أن صحة أن يقدر ويعلم في الشاهد لأجل البنية المخصوصة، وفي الغائب للذات المخصوصة لا لصفة اقتضتها، وأن المرجع بكون الحي حياً إلى أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم، ونفي هذه الاستحالة معلل في الشاهد بالبنية المخصوصة المركبة من اللحم والدم، وفي الغائب بذاته المخصوصة.

قوله: **(فلهذا عللنا المفارقة فيه بأمر راجع إلى الأجزاء وهو البنية).**

فيه سؤال وهو أن يقال: إنه يلزمكم على هذا التسلسل فإن الأجزاء التي صح أن تحيى قد اختصت بها ذكرت دون غيرها، فلا بد من أمر والكلام فيه كهذا فيلزم التسلسل؟

والجواب: أنه لا يلزم التسلسل لأن تعليل المفارقات كلها تنتهي إلى أمر لا يعلل، بيانه: أن من صح منه الفعل فارق من لم يصح منه بمفارقة تلك المفارقة صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادراً، ومن صح أن يقدر فارق من لم يصح أن يقدر، وتلك المفارقة لصفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً، ومن صح أن يحيى فارق من لم يصح أن يحيى كالعرض والجوهر

قال الجمهور: ولو لم يحتج كونه قادراً عالماً إلا إلى القدرة والعلم دون حال الجملة للزم صحة الفعل باليد المبانة لوجود القدرة التي هي البنية فيها، ولا حكم للاتصال، ألا ترى أن الظفر والشعر متصل وليس بداخل في جملة الحي، فصح أنه إنما يتعذر الفعل باليد المبانة لخروجها عن جملة الحي.

قال ابن الملاحمي: بل إنما يتعذر الفعل بها لفقد الحياة المصححة للقدرة، ويمكن أن يقال له: أوليس المرجع بالحياة عندك إلى البنية المخصوصة كالقدرة، فما دليلك على زوالهما جميعاً على اليد المبانة، ولم وجب زوالهما بالإبانة.

واستدل الرازي لمذهب الجمهور بأنه إذا كان معنى الحي عند أبي الحسين هو الذي لا يمتنع أن يقدر ويعلم، فهذه إشارة إلى نفي الامتناع والامتناع نفي ونفي النفي إثبات، فقد ثبت أمراً زائداً على الذات، وهو المطلوب، وهذا ليس بالمقنع؛ لأن أبا الحسين يثبت حكماً زائداً على الذات، وهو صحة أن يقدر ويعلم، وإنما نفى الحال التي يستند إليها هذا الحكم.

الفرد والجواهر المعدومة، وتلك المفارقة لصفة هي التحيز مع حصول المعاني المذكورة، ومن صح عليه التحيز فارق من لم يصح عليه وهو العرض بصفة عائدة إلى ذاته وهي الجوهرية، وحينئذ انتهى تعليل المفارقة فإن الصفات الذاتية لا يصح دخول التعليل فيها لتأديته إلى بطلانها.

قوله: (**للزم صحة الفعل باليد المبانة لوجود القدرة التي هي البنية فيها**).

يعني على ما يذهب إليه الخصم.

قوله: (**وليس بداخل في جملة الحي**).

يعني الشعر والظفر، وهذا ما صححه أبو هاشم وأكثر الأصحاب، وإن كان أبو علي قد ذكر أن جميع ما يتصل بالبدن من الشعر والظفر معدود في جملة الحي وإن لم تحله الحياة، والخلاف عائد إلى العبارة كما ذكره ابن متويه.

قالت الفلاسفة على أصل المسألة: إن القادر العالم في الشاهد كما يجب أن يكون حياً يجب أن يكون جسماً ومتحركاً وملتذاً، وجائزاً عليه الموت فقولوا مثله في الله تعالى.

قلنا: إن كونه حياً إنما يصحح القادرية والعالمية ونحوهما دون كونه جسماً، وسائر ما ذكرتم، وإنما وجبت هذه الأمور في الشاهد من حيث يستحق هذه الصفات لمعان يحتاج إلى بنية.

قالوا: فيقلب عليكم فنقول: إنما كان القادر العالم في الشاهد حياً لأنه يستحق هاتين الصفتين لمعان توجب للجملة، وإنما تكون جملة إذا كانت حية، وكذلك يحتاج إلى محل مبني بنية مخصوصة والقديم يستحقها لذاته.

قلنا: بل إنما وجب أن يكون القادر /٩٤/ العالم في الشاهد حياً لتعلق بين هاتين الصفتين وبين كونه حياً بدليل إنما دخل في جملة الحي دخل في جملة القادر العالم، وما خرج عن جملة الحي خرج عن جملة القادر العالم، يوضحه أن العبرة بصحة أن يقدر ويعلم سواء حصل قدرة وعلم أم لا.

قوله: (**من حيث يستحق هذه الصفات لمعان تحتاج إلى بنية**).

يعني والبنية لا تكون إلا في مجموع اجزاء، فلذلك وجب كونه جسماً، وإذا كان جسماً وجب كونه كائناً لتضمن الكائنية بالتحيز ووجب صحة كونه ملتذاً لأن الحي بحياة يصح عليه الزيادة والنقصان، ويصح لأجله الحيية وحصول شرط تصحيحها كونه مشتهياً، فيجب كونه ملتذاً إذا تناول ما يشتهيه، وتكون صفته الحيية جائزة لحصولها لمعنى فيجوز زوالها لأن ذلك من خواص الصفة المعنوية.

قوله: (**وكذلك يحتاج إلى محل مبني**). يعني المعاني التي توجب له القادرية والعالمية.

قوله: (**يوضحه أن العبرة بصحة أن يقدر ويعلم**).

أي يوضح أن التعلق ثابت بين الصفتين وكونه حياً أن العبرة في وجوب كونه حياً بصحة أن يقدر ويعلم لا بصحة القدرة والعلم.

قوله: (**سواء حصل قدرة وعلم أم لا**).

يعني فنحن عند أن نعلم أنه يصح أن يقدر ويعلم نعلم وجوب كونه حياً، وإن لم نعلم قدرة

قالوا: كونه قادراً عالماً فرع على كونه حياً، فلا يصح الاستدلال بهما عليه كما أن أفعال الباري تعالى فرع عليه في الثبوت ويصح الاستدلال بها عليه.

قالوا: كما تصحح هذه الصفة كونه قادراً عالماً تصحح أيضاً كونه مشتهياً ونافراً ونحوهما، فيلزم جواز ذلك على الله تعالى و هو محال.

قلنا: إنما تصح هذه بشرط جواز الزيادة والنقصان والمنافع والمضار كما تصحح كونه جاهلاً بشرط أن لا يجب كونه عالماً، والضابط في مثل هذا أنه لا يلزم من الاشتراك في صفة، الاشتراك في صفة أخرى إلا إذا كانت إحداهما حقيقة في الأخرى ككونه قادراً وكونه حياً،

ولا علماً ولا حصولها له ولا عدمه.

قوله: (**تصحح أيضاً كونه مشتهياً ونافراً ونحوهما**). يعني بذلك كونه ظاناً وناظراً.

قوله: (**بشرط جواز الزيادة والنقصان**).اعلم أن اشتراط جواز الزيادة والنقصان في تصحيح كونه حياً لكونه مشتهياً ونافراً هو على ما ذهب إليه الشيخ أبو هاشم من كونه لا تجوز الشهوة والنفرة إلا على من جازت عليه الزيادة والنقصان، وسيأتي ما فيه من الإشكال في مسألة غني فلهذا زاد المصنف المنافع والمضار، فإنه لا كلام في اشتراط صحة المنافع والمضار في تصحيح كونه حياً لكونه مشتهياً، إذ لا يصح أن يشتهى إلا من صح أن ينتفع بتناول ما يشتهيه ويتضرر بفقده، وكذلك فلا يصح أن ينفر إلا من صح أن يتضرر بإدراك ما ينفر عنه فلما نفر واستحالة الزيادة والنقصان والمنافع والمضار في حقه تعالى على ما سيأتي لم يصحح كونه تعالى حياً كونه مشتهياً ونافراً، كما أنه لما وجب كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات لم يصحح له كونه حياً كونه جاهلاً ولا صححت له كونه ظاناً وناظراً، إذ من شرط صحتها صحة التجويز ولا يصح على العالم لذاته، ولما كان كونه قادراً وعالماً صفتين غير مشروطة صحتها بشرط مستحيل في حقه تعالى صححتها له الحيية.

قوله: (**ككونه قادراً وكونه حياً**).يعني فإنه يلزم من الاشتراك في كونه قادراً والاشتراك في كونه حياً لما كانت الصفة التي هي كونه قادراً حقيقة في الصفة التي هي كونه حياً، فإن حقيقة

أو مقتضية لها كالتحيز والجوهرية، أو كان دليلهما واحداً.

كونه حياً الصفة التي لمكانها يصح من المختص بها أن يكون قادراً.

قوله: (**أو كان دليلهما واحداً**). يعني ككونه عالماً وقادراً فإنه يجب من الاشتراك في العالمية الاشتراك في القادرية، فإن الذي يدل على العالمية يدل على القادرية بزيادة.

وإذا تقرر لك هذا الضبط الذي أورده المصنف صح أنه لا يلزم من مشاركة الباري تعالى لنا في الحيية مشاركته لنا في كوننا مشتهين ونافرين، إذ ليس كونه حياً حقيقة لكونه مشتهياً أو نافراً، ولا كونه مشتهياً أو نافراً مقتضية لها، ولا دليل هذه الصفات واحداً، وفي كلام المصنف نظر من وجهين: أحدهما أن السائل لم يلزم مشاركة الباري تعالى لنا في كوننا مشتهين وظانين وناظرين ونافرين، وإنما ألزم المشاركة في صحة هذه الصفات لحصول المصحح في حقه ولم يلزم ثبوتها لثبوت كونه حياً، فالكلام لا يخلو عن عدم المطابقة.

الوجه الثاني: أن هذا الضبط الذي أورده ليس بشامل وأشمل منه أن يقال: لا يلزم من اشتراك الذاتين في صفة الاشتراك في صفة أخرى إلا إذا كانت حقيقة فيها كالتحيز، فإنه حقيقة في الجوهرية لأنها الصفة التي تقتضي التحيز عند الوجود، فيلزم من الاشتراك في التحيز الاشتراك في الجوهرية، أو كانت مقتضاة عنها فالاشتراك في كونه مدركاً يوجب الاشتراك في الحيية لما كانت مقتضية لها، أو تكون مقتضاة عما تقتضيها فإنه يجب من الاشتراك في القادرية المقتضاة الواجبة لو قدرنا أن ذاتين اشتركتا في وجوبها الاشتراك في العالمية فإنها مقتضاة عما تقتضي القادرية، والمقتضي لهما وهي الصفة الأخص لا تقتضي إحداهما من دون الأخرى ولا تتوقف في اقتضائها لإحداهما على شرط لا تقف عليه الأخرى، أو تكون الصفة التي اشتركا فيها دليلاً على أخرى فيجب اشتراكهما فيها كما إذا اشتركا في القادرية فإنه يجب اشتراكهما في الحيية، أو يكون ما اشتركا فيه له صفة مصححة على التعيين كالمريدية فإنه يجب من مشاركة أحدنا للآخر فيها مشاركته له فيما يصححها في حقنا على التعيين وهي الحيية، أو تكون الصفة التي اشتركا فيها مشروطة بالأخرى فإنه يجب

فصل/إذا ثبت أن للحي بكونه حياً صفة في الشاهد فكذلك في حقه تعالى لاستمرار طريقهما في الموضعين وهي معنوية في الشاهد لمثل ما تقدم في غيرها، وسيأتي كيفية استحقاق الجميع في حقه تعالى.

من الاشتراك فيها الاشتراك في شرطها كالتحيز والوجود.

(**فصل: وإذا ثبت أن للحي بكونه حياً صفة في الشاهد فكذلك في حقه تعالى لاستمرار طريقها في الموضعين**). وهو صحة أن يقدر ويعلم، فإنه تعالى قد ثبت كونه قادراً وعالماً، والثبوت فرع على الصحة فإذا ثبتت صحته في حقه تعالى وجب كونه حياً لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً، وههنا أصل وفرع وطريق، وهي صحة أن يقدر ويعلم، ومتطرق إليه وهي ثبوت صفة هي كونه حياً، فإذا شارك الفرع الأصل في الطريق وجب أن يشاركه في المتطرق إليه.

قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: والأجود أن يقال: إن صحة أن يقدر ويعلم يصححها كونه حياً، والاشتراك في المصحح يوجب الاشتراك فيما يصححه وإلا بطل كونه مصححاً له، وفيه نظر لأنه إما أن يريد أن كونه حياً يصحح الصفتين اللتين هما صحة أن يقدر وصحة أن يعلم، وهو ضعيف لأنها إنما تصحح الصفتين، ومعنى تصحيحها لهما إيجابها لهاتين الصحتين، فأما أنها مصححة للصحتين فهو غير صحيح لأن ثبوت صحة للصحة يؤدي إلى التسلسل، أو يريد بقوله: يصححها كونه حياً أي يصحح الصفتين اللتين هما كونه قادراً وعالماً فصحيح، ولكن كلامه لا يقضي بذلك، وأي وجه لأولوية ما ذكره.

قوله: (**وهي معنوية في الشاهد لمثل ما تقدم في غيرها**). أي كونه حياً معنوية لحصولها مع الجواز، والحال الذي هو البنية والتخلخل والروح واحدة والشرط الذي هو التحيز واحد.

قوله: (**وسيأتي كيفية استحقاقه للجميع**).

يعني من صفاته تعالى التي هي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً.

فصل/والذي يجري عليه تعالى من الأسماء بهذا المعنى

نحو قولنا: حي، وكذلك سميع بصير؛ لأن المرجع بكونه سميعاً بصيراً إلى أنه حي لا آفة به كما سيأتي،

وأما قولنا: حيوان أو روحاني فلا يصح إجراؤه عليه تعالى، لأنه يفيد الحياة والجسمية

(**فصل: والذي يجرى عليه تعالى من الأسماء بهذا المعنى نحو قولنا: حي**).

ولا يقال: إن هذا الإسم في الشاهد مشتق من الحياة لأن الموصوف بأنه حي هو جملة الحي، والحياة تختص البعض فكيف يشتق منها لغير محلها بسبب حلولها وحصولها اسم، فتقرر تسمية الجملة بأنها حية ليس إلا الصفة التي هي كونها حية لأنها أمر يرجع إلى الجملة.

قوله: (**وأما قولنا: حيوان وروحاني فلا يصح إجراؤه عليه تعالى لأنه يفيد الحياة والجسمية**).

أما كون الحيوان مفيداً لذلك فظاهر لأنه الحي بحياة والحي بحياة لا يكون إلا جسماً، وأما الروحاني فيختص به من بين سائر الحيوانات الملائكة، وهم أجسام كل واحد منهم حي بحياة، فإذا قلت: روحاني دل على جسم مخصوص حي بحياة، وكذلك فلا يوصف تعالى بأنه ذو روح، فإن الروح هو الهواء المتردد في مخارق الحي فيفيد الجسمية[1].

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل، ويكون حياً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال.

---

(١)ـ ما ذكره الإمام هنا في حقيقة الروح هو الذي ذكره المهدي عليه السلام في دامغ الأوهام، وقد ذكرنا اختلاف العلماء في حقيقة الروح في الفتاوى المجلد الثاني، وذكر أكثر أقوال الباحثين في ماهيته السيد العلامة أحمد بن محمد الشرفي رحمه الله في شرح الأساس الكبير في المجلد الثاني من المطبوع.

وخلاصة المقال: أن البحث عن تحقيق ماهية الروح هراء لا طائل تحته لقوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[الإسراء: ٨٥]. فيجب الوقوف عند قوله تعالى، إذ ما أبهمه ولم يبينه كيف نتكلف لنبينه بعقولنا القاصرة. والله ولي التوفيق تمت.

القول في أن الله تعالى سميع بصير

المرجع بذلك عند الجمهور إلى أنه حي لا آفة به

(القول في أن الله تعالى سميع بصير)

قد جرت عادة أصحابنا بالجمع بين الكلام في أنه تعالى سميع بصير وسامع مبصر ـ وجعل القول في ذلك مسألة واحدة، واختار المصنف إفراد مسألة سميع بصير لأن المرجع بها إلى كونه حياً، فتلحق بها وتفرد وحدها ليقع الكلام عليها وعلى ما وقع فيها من الخلاف، وذكر ما يفيده قولنا سميع بصير، فأما كونه سامعاً ومبصراً فهي مسألة منفصلة عن هذه لا علاقة بينهما، إذ المرجع بكونه سامعاً مبصراً إلى أنه مدرك لكونه موجوداً وقديماً.

واعلم أن حد السميع البصير على ما اختاره الجمهور: المختص بصفة لكونه عليها يصح أن يدرك المرئيات والأصوات إذا وجدت. فقولنا: المختص بصفة نعني بها الحية، وقولنا: يصح أن يدرك المرئيات والأصوات أولى من عبارة المتقدمين فإنهم يقولون: يصح أن يدرك المسموع والمبصر، لأن في ذلك تحديداً بما يتصرف من ألفاظ المحدود، ومن أشكل عليه معنى السميع البصير أشكل عليه معنى المسموع والمبصر. وقولنا: إذا وجدت لأن الصحة لا تثبت إلا بعد وجودها، إذ لو صح إدراكها قبل الوجود لوجب لأن الإدراك صفة مقتضاة فلا تنفك الصحة فيها عن الوجوب، وقد قال الفقيه قاسم في الاعتراض على حد السميع البصير: إنهم اقتصروا في الاحتراز على قولهم إذا وجدا، وكان من حقهم أن يقولوا: وارتفعت الموانع، لأن وجود المدرك لا يكفي في الصحة بل لا بد من زوال الموانع، وكلامه واقع إلا أن زوال الموانع شرط في الصحة في حقنا فقط لا في حقه تعالى بخلاف وجود المدرك فإنه شرط فيها مطلقاً.

قوله: **(المرجع بذلك عند الجمهور إلى أنه حي لا آفة به)**.

....

فهي عندنا صفة زائدة شاهداً وغائباً كما نقوله في كونه حياً، وأبو الحسين يقول فيها كقوله في كونه حياً، والنجار وبرغوث كذلك وكذلك الباطنية، وقد اختلفت حكايات المذاهب في هذه المسألة، فالذي حكاه الحاكم في (شرح العيون) أن أبا علي ذهب إلى أن للسميع البصير بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة. قال: واختلف قول أبي هاشم، وقالت الأشعرية: للسميع صفة والسمع معنى، وللبصير صفة والبصر معنى. والذي حكاه الإمام يحيى في (التمهيد) أن الذي ذهب إليه الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما البصريون أن معنى وصفنا له تعالى بكونه سميعاً بصيراً أنه مختص بصفة لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا، وتلك الصفة هي كونه تعالى حياً بشرط أن يكون لا آفة به. وقالوا: إن قولنا سميع بصير موضوع لهذه الصحة، ولهذا يوصف النائم بأنه سميع بصير وإن كان غير سامع ولا مبصر في هذا الحال لما كان يصح منه أن يسمع ويبصر على حال، وقد حكي عن أبي هاشم في بعض كتبه أن للسميع البصير حالة زائدة على كونه حياً والصحيح ما ذكره في سائر كتبه من أنه لا حالة زائدة على كونه حياً لا آفة به.

وذهب الكعبي وسائر البغداديين[1] إلى أن معنى وصفه تعالى بكونه سميعاً بصيراً أنه عالم بكل ما يعلم غيره من جهة السمع والبصر على جهة المبالغة، والمبالغة من وجهين، أما أولاً: فلأن ما يدرك بهاتين الحاستين أكثر مما يدركه بسائر الحواس، وأما ثانياً: فلأن بهاتين الحاستين نعلم تفاصيل الأشياء التي نقتبس منها الأدلة، فلما كان المستفاد من هاتين الحاستين أكثر وأغلب مما يستفاد من غيرهما من الحواس صار الوصف بالسمع والبصر مبالغة في كونه تعالى عالماً، فمتى دللنا على كونه تعالى عالماً لذاته بجميع المعلومات ثبت أنه تعالى عالم

---

(١) ـ ومذهب الجمهور من أئمتنا عليهم السلام وشيعتهم موافق لمذهب البغداديين، فالمرجع بسميع بصير إلى أنه سبحانه عالم بالمعلومات التي يعلمها غيره من جهة السمع والبصر، وإنما عبَّر عما يعلم بالسمع بسميع، وعما يعلم بالبصر ببصير، وكذلك سامع ومبصر عند الأئمة بمعنى سميع بصير لا فرق في ذلك، وإنما فرق بينها البصرية من المعتزلة، والأدلة على مختار الأئمة في الأساس وشرحه وغيرهما، والذي نقول به: إن كلامه أصح وأوضح وكلام البصرية لا يؤدي إلى محذور تمت.

....

بالمسموعات والمبصرات التي يعلمها غيره من جهة السمع والبصر- فكان سميعاً بصيراً بهذا المعنى.

قال عليه السلام[1]: واعلم أن الخلاف ههنا فرع على الخلاف في كونه مدركاً، فمن ذهب إلى أن كونه مدركاً أمر زائد على كونه حياً وعالماً قال: السميع البصير هو الذي يصح أن يختص بهذه الصفة عند وجود المدرك، ومن ذهب إلى أن كونه مدركاً ليس أمراً زائداً على كونه عالماً قال: إن كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً ليس إلا أوصافاً للمبالغة في كونه تعالى عالماً من غير أمر زائد كقولنا: عالم وعليم، انتهى كلامه عليه السلام مستوفى لما فيه من تلخيص النزاع وتحقيق الخلاف.

هذا ولا خلاف بين أهل القبلة في أنه تعالى سميع بصير على سبيل الجملة، وقد نطق القرآن الكريم بذلك وإنما الخلاف في التفصيل كما عرفت، والذي حكاه بعض أصحابنا أن من علمائنا من ذهب إلى أن المرجع بكونه سامعاً مبصراً سميعاً بصيراً إلى صفة واحدة وإنما اختلف التعبير عنها كما أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وإنما اختلف التعبير عنه، ثم اختلف القائلون بهذا القول في هذه الصفة ما هي؟

فقالت البغدادية: هي كونه عالماً ولا صفة له بكونه مدركاً ولا سميعاً بصيراً سواها. وقيل: هي كونه مدركاً، وهي ثابتة له تعالى في الأزل إلا أنها كانت غير متعلقة ثم تعلقت، وهو قول أبي القاسم الواسطي[2] وحُكي قريب منه عن الشيخ أبي علي لكن قد صح رجوعه عن ذلك. وقال محمود بن الملاحمي: هي كونه حياً، ويرجع بكونه حياً عنده إلى ما تقدم.

---

(١) - هذا الكلام في التمهيد المطبوع تحقيق هشام حنفي سيد (ص/١٨٢).

(٢) - هو محمد بن زيد بن علي بن الحسين أبو عبدالله الواسطي، من كبار علماء الكلام، معتزلي، أصله من واسط وسكن بغداد وتوفي ومن كتبه إعجاز القرآن والإمامة والرد على قسطا بن لوقا، قال ابن النديم أخذ عن أبي علي الجبائي وإليه كان ينتمي، توفي سنة ٣٠٧هـ.

وحكي عن الشيخ أبي هاشم إثبات حالة زائدة، وهو لا يصح؛ لأن العلم بكونه سميعاً بصيراً يدور مع العلم بكونه حياً لا آفة به ثبوتاً وانتفاء، فلو كانتا غيرين لصح انفصال احدأهما عن الأخرى.

واعلم أن الحكاية في ذلك عن أبي هاشم رحمه الله تعالى محتملة؛ لأنه إنما ذكره في بعض الأبواب أن العلم بأنه حي يخالف العلم بأنه سميع بصير من حيث قد يعلم كونه حياً بصحة أن يقدر ويعلم، وإن لم نعلم هل هذه الصفة تقتضي صحة الإدراك أم لا، ثم نعلم اقتضاءها لصحة الإدراك من بعد بنظر آخر، فأخذ الحاكي من هذا الكلام أنه يثبت حالة زائدة على كونه حياً، وهذا لا يدل على أنه يثبتها؛ لأن اختلاف العلمين بالذات كما يكون لاختلاف حالين لها قد يكون لتغاير أحكام حال واحدة. ولما كان لكونه حياً أحكام متغايرة منها صحة أن يقدر. ومنها صحة أن يعلم، ومنها صحة أن يدرك كان العلم بصحة كون الذات حية على بعض هذه الأحكام غير العلم بكونها حية /٩٥/ على البعض الآخر لتغاير الأحكام، ومع هذا التأويل يصير كلام أبي هاشم في نقض الأبواب موافقاً لكلامه في غيره، ولكلام الشيوخ، ولهذا قال ابن الملاحمي في الفائق: ذهب الشيخ أبو هاشم وأصحابه إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً هو أنه لا يستحيل أن يدرك المسموع والمبصر إذا وجد وهذا يدل على أن أبا هاشم موافق سائر الشيوخ.

قوله: (لصح انفصال إحداهما عن الأخرى).

يعني انفصال العلم بإحداهما عن العلم بالأخرى، وإلا فأكثر صفاته تعالى بعضها ينفصل عن البعض الآخر.

قوله: (في بعض الأبواب).

هو كتاب لأبي هاشم في علم الكلام معتمد، وكثير من مذاهبه وأدلته تنقل عنه.

قوله: (وإن لم نعلم هل هذه الصفة تقتضي صحة الإدراك أم لا؟).

يعني فلما صح العلم بكونه حياً مع عدم العلم بكونها تقتضي صحة الإدراك مع أن صحة الإدراك موضوع كونه سميعاً بصيراً، فلا نعلم السميع البصير سميعاً بصيراً إلا إذا علم

....

صحة إدراكه للمسموع والمبصر علمنا أن العلم بكون هذا حياً غير العلم بكونه سميعاً بصيراً، وإلا كان يلزم فيمن علم كونه حياً أن يعلم أنه سميع بصير بمعنى أنه يصح أن يدرك.

تنبيه:

إن قيل: لِمَ لم يستدل المصنف على كونه تعالى سميعاً بصيرا بأنه حي لا آفة به كما استدل سائر أصحابكم، أو بأنه حي ليس بذي آلة على ما ذكره الإمام يحيى لئلا يرد أن عدم الآلة أعظم آفة وإن كان قد أجابوا بأنه إنما يكون أبلغ في حق من يصح عليه الحاسة، فأما في حق من لا تصح عليه فعدمها أبلغ في إثبات الوصف له بالسمع والبصر.

قلنا: إنه رحمه الله لما بين أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به، لأن العلم باحدهما يدور مع العلم بالآخر كفى ذلك عن الاستدلال إذ قد تقرر أنه تعالى حي والآفات مستحيلة عليه، بل في استدلال أصحابنا نظر، لأنهم استدلوا بالشيء على نفسه فقالوا: الدليل على أنه سميع بصير أنه حي لا آفة به، مع أن معنى كونه حياً لا آفة به أنه سميع بصير، وكذلك العكس فكأنهم قالوا: الدليل على أنه سميع بصير أنه سميع بصير، أو الدليل على أنه حي لا آفة به أنه حي لا آفة به، وإن كان منهم من اعتذر عن ذلك بأنا إنما استدللنا بذلك على صحة إطلاق العبارة بأنه سميع بصير عليه، فدللنا بثبوت معنى الوصف على جواز إطلاق الوصف.

فائدة:

اتفق علماؤنا رحمهم الله تعالى على أنه تعالى يوصف بأنه سميع بصير في الأزل، وأنه يصح أن يسمى بذلك في الأزل، أما على قول الجمهور فهي بمعنى كونه حياً لا آفة به، وهو كذلك في الأزل، وأما على قول أبي القاسم الواسطي فلأنها بمعنى مدرك وهو عنده تعالى كذلك في الأزل، وأما على قول البغداديين فلأنها بمعنى عالم وهو كذلك في الأزل.

....

تنبيه:

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى سميع بصير فيما لم يزل وفيما لا يزال، وأنه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال، والكلام فيها كالكلام في كونه حياً وإنما اختلفت العبارة.

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ ﴾ [آل عمران:١٨] ٣

﴿ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ [الزخرف:٨٦] ٤

﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩] ٤

﴿ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ ﴾ [فاطر:٢٨] ٤

﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦] ٦

﴿ قُلۡ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرّٖ مِّن ذَٰلِكُمُۚ ٱلنَّارُ ﴾ [الحج: ٧٢] ٢٣

﴿ وَلَن تُغۡنِيَ عَنكُمۡ فِئَتُكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَوۡ كَثُرَتۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الأنفال: ١٩] ٢٣

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ ﴾ [الحج: ٣] ٢٤

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۖ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴾ [البقرة: ٢٠٦] ٢٤

﴿ يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ﴾ [الحج:٨] ٢٤

﴿ وَلَقَدۡ صَدَّقَ عَلَيۡهِمۡ إِبۡلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ ﴾ [سبأ:٢٠] ٢٥

﴿ إِنَّهُمۡ أَلۡفَوۡاْ ءَابَآءَهُمۡ ضَآلِّينَ (٦٩) فَهُمۡ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ يُهۡرَعُونَ ﴾ [الصافات: ٦٩،٧٠] ٢٥

﴿ إِنَّ عَلَيۡنَا لَلۡهُدَىٰ ﴾[الليل:١٢] ٢٥

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٢٣] ٢٥

﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ ﴾[البقرة: ٢٨٦] ٢٥

﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾[الذاريات: ٥٦] ٢٥

﴿ ذَٰلِكُمۡ قَوۡلُكُم بِأَفۡوَٰهِكُمۡۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلۡحَقَّ وَهُوَ يَهۡدِي ٱلسَّبِيلَ ﴾ [الأحزاب: ٤] ٢٥

﴿ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسۡوَدَّةٌ ﴾[الزمر: ٦٠] ٢٥

﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا ﴾[الأنعام: ١٤٨] ٢٥

﴿ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ ﴾[الأنعام:١٤٨] ٢٥

﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ٢٦

﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا ﴾[الإسراء:٣٨] ٢٦

﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[آل عمران: ١٠٨] ٢٦

﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴾[البقرة: ٢٠٥] ٢٦

﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٤٩]	٢٦
﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾[الأنبياء: ٤٧]	٢٦
﴿ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ ﴾[الزمر: ١٩]	٢٦
﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ﴾[السجدة: ١٨]	٢٦
﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[ق: ٢٩]	٢٦
﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا ﴾ [هود: ١٧]	٢٧
﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾[التوبة: ٦]	٢٧
﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]	٥١
﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ ﴾. [النساء: ١٦٥]	٥٢
﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤]	٥٤
﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ ﴾ [سبأ: ٢٠]	٦٢
﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ .. ﴾ [الإسراء: ٦٤]	٦٣
﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ ﴾ [الأنعام: ٢٧]	٨٥
﴿ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً ﴾ [النور: ٣٩]	٨٦
﴿ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦]	٨٧
﴿ وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [مريم: ٤٨]	٨٩
﴿ وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ ﴾ [الكهف: ١٦]	٨٩
﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]	٩٧
﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران: ١٨]	٩٧
﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٢٩]	١١٦
﴿ وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ ﴾ [النمل: ٨٩]	١٤٨
﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ ﴾[الحج: ٤٦]	٢٠٧
﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج: ٤٦]	٢٠٧
﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴾ [العلق: ١٧]	٢٠٧
﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ [الإسراء: ٧٠]	٢٠٩
﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [التين: ٤]	٢٠٩

﴿ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ﴾ [البقرة:٢٧٥] ٢٠٩
﴿ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ ﴾ [إبراهيم:٢٢] ٢٠٩
﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩] ٢٢٣
﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ .. ﴾ [الأنعام:١١٦] ٢٣٦
﴿ وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [يوسف:١٣٠] ٢٣٦
﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [هود:١٧] ٢٣٦
﴿ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾ [ص:٢٤] ٢٣٦
﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ:١٣] ٢٣٦
﴿ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾[هود:٤٠] ٢٣٦
﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ ﴾ [الزخرف:٢٣] ٢٣٦
﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ .. ﴾ [البقرة:١٦٦] ٢٣٦
﴿ فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ ﴾ [الصافات:٧٠] ٢٣٦
﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ .. ﴾ [التوبة:٣١] ٢٣٦
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ .. ﴾ [فصلت:٣٠] ٢٤٢
﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ﴾ [الزمر:١٨] ٢٤٢
﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد:١٩] ٢٥٩
﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس: ١٠١] ٢٥٩
﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [آل عمران: ٧٧] ٢٦٣
﴿ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾ [النمل:٣٥] ٢٦٣
﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ .. ﴾ [يونس: ١٠١] ٢٦٣
﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [التوبة:١٢٧] ٢٦٦
﴿ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [آل عمران: ٧٧] ٢٦٦
﴿ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف/١٩٨] ٢٦٧
﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية/١٧] ٢٦٧
﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ...الآية ﴾ [البقرة: ١٦٤] ٢٧٨
﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] ٢٧٨

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ [البقرة:١١١] ٢٧٨

﴿ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الإسراء:٥١] ٢٧٨

﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾ [الأنعام:١٤٨] ٢٧٨

﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ ﴾ [النساء:١٥٣] ٢٧٨

﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾ [البقرة:٢٣] ٢٧٨

﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة:١٠٦] ٢٧٨

﴿ وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ ﴾ [الشورى:٢٧] ٢٧٨

﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾ [يس:٧٧] ٢٨٠

﴿ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ [يس:٧٨] ٢٨٠

﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس:٧٩] ٢٨٠

﴿ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾، [النحل:١٢٥] ٢٨١

﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ﴾ [يس:٨٧] ٢٨١

﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾ [الزخرف:٢٢] ٢٨٢

﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل:٧٥] ٢٨٢

﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ ﴾ [الأنعام:١١٦] ٢٨٢

﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾ [سبأ:١٣] ٢٨٣

﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل:٥٠] ٢٩٩

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾، [البقرة:١١١] ٣٢٠

﴿ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ ﴾، [الجاثية:٢٥] ٣٢٠

﴿ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا ﴾ [يونس:٦٨] ٣٢٠

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة:٢٢٨] ٣٢٥

﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد:١٩] ٣٣١

﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾[الكهف:٢٢] ٣٩١

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ ﴾ [النحل:٤٠] ٣٩١

﴿ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة:٢٨٤] ٣٩١

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا ﴾ [يس:٨٢] ٣٩١

﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾ [الحج:١] ٣٩١
﴿ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴾ [مريم:٦٧] ٣٩١
﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ ﴾ [النحل:٤٠] ٣٩٢
﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء:٨٥] ٣٩٣
﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [الكهف:٢٣،٢٤] ٣٩٣
﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ [مريم:٩] ٣٩٦
﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ﴾، [الأنعام:٧٦] ٤٠٧
﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف:١٠٣،١٠٤] ٤٧٣
﴿ هَلُمَّ إِلَيْنَا ﴾ [الأحزاب:١٨] ٥٣٦
﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ [الأعراف:١٨٠] ٦١٠
﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ [التوبة:٦٧] ٦١٢
﴿ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ [النساء:١٤٢] ٦١٢
﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ ﴾ [البقرة:٩] ٦١٢
﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ ﴾ [الرحمن:٣١] ٦١٣
﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ﴾ [الأنعام:١٩] ٦١٥
﴿ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ ﴾ [الصف:١٤] ٦١٦
﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا ﴾ [النساء:٨٥] ٦١٦
﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ [الفاتحة:٤] ٦١٧
﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة:٢] ٦١٨
﴿ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [طه:٥] ٦٢١
﴿ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ [الذاريات:٥٨] ٦٢٣
﴿ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ ﴾ [ص:٢٠] ٦٤٢
﴿ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ ﴾ [البقرة:٢٦٩] ٦٤٢
﴿ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الضحى:٧] ٦٤٢
﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ ﴾ [يس:٧٧] ٦٤٢

﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [المائدة:١١٧] ٦٤٣
﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة:٧] ٦٤٥
﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ﴾ [آل عمران:٥٢] ٦٤٦
﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩] ٦٤٧
﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾ [الطلاق:١٢] ٦٤٧
﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيۡهِمۡ﴾ [الجن:٢٨] ٦٤٧
﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [البقرة:١٧٥] ٦٤٨
﴿يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ﴾ [يس:٣٠] ٦٤٩
﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا﴾ [الزخرف:٥٥] ٦٤٩

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

حرف الألف

أخوف ما أخاف عليكم زلة عالم وأئمة مضلون وجدال منافق ٢٣٦
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها حقنوا مني دماءهم وحسابهم على الله ٢٣٧
أن تعرفه بلا مثال ولا شبيه، وأن تعرفه إلهاً واحداً أولاً آخراً ظاهراً باطناً لا كفؤ له ولا مثل ٩٣
أن رجلاً سأله فقال: يا رسول الله: أي العمل أفضل؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «العلم بالله»، ثم قال: أي العمل أفضل؟ فقال: «العلم بالله»، فأعادها عليه الثالثة فقال الرجل: يا رسول الله: أسألك عن العمل وتخبرني عن العلم، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: إن قليل العمل مع العلم كثير، وإن كثير العمل لا ينفع مع الجهل ٤
إن لله عباداً هم الخصماء للصادين عن الله يخاصمونهم بحجة الله، هم قادة الحق والدعاة إلى الله، والذابون عن حرمه، والقائمون بأمره أئمة الهدى ومصابيح الدجى ٢٧٩
إن لله عباداً من أمتي قوامين بحجة الله داعين إلى الله وإلى نفي التشبيه ونفي الظلم ٢٧٩
إن لله عباداً هم الخصماء للصادين عن دين الله يخاصمونهم بحجة الله تعالى، هم قادة الحق والدعاة إلى الله تعالى والذّابون عن حريمه والقائمون بأمره، فَمَنِ اتّبعهم سلم، ومَنْ خالفهم خسر، أولئك بنيت لهم جنات الفردوس نزلاً خالدين فيها لا يبغون عنها حولاً .... ٣، ٩٩
أنّه تعالى خلق العقل فقال له: أقبل وأدبر. وقال: بك آخذ وبك أعطي ٢٠١
أنّه تعالى لما خلق العقل قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو عندي أشرف منك، بك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب وبك آمر وبك أنهى ٢٠٧
إني تارك فيكم الثقلين ٨٧

حرف الباء

بني الإسلام على خمس........ ٢٤١

حرف التاء

تفكر ساعة خير من عبادة سنة ٢٣٨
تلك سيدة نساء عالمها وأنت سيدة نساء العالمين ٤٨١

حرف الحاء

حرفٌ واحد في العلم خير من عبادة مائة سنة وتفكر ساعة خير من عبادة سنة ٩٠

حرف السين

ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلاَّ فرقة واحدة ٦٥
ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة ٨٩

حرف العين

على مثل هذه ـ يعني الشمس ـ وإلا فدع ٣
عليكم بالسواد الأعظم ٢٣٥

حرف الفاء

فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ٣٨٦

حرف الكاف

كان الله ولاشيء ثم خلق الذكر .... ٢٧، ٣٩١، ٣٩٦
الكلمة الواحدة يتعلمها المسلم من أخيه المسلم أو يعلمها إياه أفضل من قيام ألف ليلة وصيام ألف يوم وصدقة ألف دينار وصدقة ألف درهم وحجة مبرورة ٩٠

حرف اللام

لا تكونوا أمّعَةً تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن أساءوا أسأنا ألا إن الأمّعة المحقّب دينه الرجال ٢٣٥
لن تهلك أمة إلا من قبل علماء السوء ٢٣٦

حرف الميم

ما جزاء من أنعم الله عليه بالتوحيد إلاَّ الجنة ٩٦
مَنْ أتاك بالحق فاقبله ولو كان بعيداً بغيضاً، ومن أتاك بالباطل فاردده ولو كان حبيباً قريباً ١٠٢
من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزل، ومَنْ أخذ دينه عن أفواه الرجال ذهبت به الرجال من يمين إلى شمال وكان من دين الله على أعظم زوال .... ١٠٢، ٢٣٦

مَنِ انتهز صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً يوم القيامة ٦٤
من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله ٢٧٨
من جر إزاره بطراً لا ينظر الله إليه يوم القيامة ٢٦٥

حرف النون

نعم أنا أقول ذلك يبعثه الله وإياك بعدما تكون هكذا ثُمَّ يدخلك النار ٢٨٢

حرف الواو

وماذا صنعت في رأس العلم؟ قال: وما رأس العلم. قال: «أن تعرف الله حق معرفته..» الخبر........ ٢٣٧

ثالثاً: فهرس المواضيع

مقدمة التحقيق ٣
ترجمة الإمام عزالدين ٧
ترجمة القرشي ١٤
المخطوطات المعتمدة ٢٨
نماذج من المخطوطات ٣١
بداية الكتاب ٤٥
تنبيه: ٤٩
تنبيه: ٧٤
الكلام في معرفة الصانع جل وعزَّ ١٠٤
القول في ماهية العلم وقسمته وما يتصل بذلك ١٠٦
فصل/ والعلم ضربان: تصور وتصديق. ١١٣
تنبيه: ١١٣
فصل ١١٤
فصل/ ولا بد أن ينتهي الاكتساب إلى الضرورة في طرفي التصور والتصديق، ١٢٢
فصل/ وعلم التصور مقدم على علم التصديق ١٢٥
فصل ١٢٦
فصل/ وينقسم علم التصور إلى جملي وتفصيلي. ١٢٨
فصل/ والعلم من قبيل الاعتقاد. ١٣٣
فصل/ والذي به يعرف كون الاعتقاد علماً هو سكون النفس، عند الجمهور. ١٣٨
فصل ١٤١
فصل/ كل مايعلم استدلالاً يجوز أن يعلم ضرورة مطلقاً ١٤٥
فائدة: ١٥١
فصل/ وللعلم بكونه علماً حال تثبت بالفاعل ١٥٢

فائدة: ١٥٥
فصل/ والمؤثر في هذه الحالة هو الفاعل للاعتقاد ١٥٦
فصل/ والوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علماً ستة: ١٥٧
فائدة ١٧٠
تنبيه: ١٧٢
تنبيه: ١٧٤
فصل/ قد يحتاج العلم إلى العلم ١٧٨
فصل/ والعلوم قد تتماثل وقد تختلف ١٧٩
فصل/ وكل علم حسن عند أبي هاشم وأبي الهذيل. ١٨٢
فصل/ ويصح أن يعلم المعلوم الواحد بعلوم كثيرة خلافاً لأبي علي ١٨٥
فائدة: ١٨٥
تنبيه: ١٨٧
فصل ١٨٩
تنبيه: ١٨٩
فصل/ والعقل عندنا مجموع علوم ضرورية ١٩٠
تنبيه: ١٩٧
تنبيه آخر: ١٩٨
تنبيه آخر: ١٩٩
تنبيه آخر: ٢٠٠
تنبيه: ٢٠٦
تنبيه: ٢٠٨
فصل/ زعم أهل السفسطة والعُنود إلى أنه لا يصح العلم بشيء ٢٠٩
القول في وجوب معرفة الله ٢١٤
تنبيه: ٢٢٥
فائدة لها تعلق بما تقدم: ٢٢٨

فائدة: ٢٣٢
تنبيه: ٢٣٦
تنبيه: ٢٤١
فصل/ إذا بطلت هذه الأقوال فالدليل على وجوب معرفة الله تعالى أنها لطف للمكلفين في القيام بما كلفوه ٢٤٣
تنبيه: ٢٥٠
فصل/ ومعرفة الله تعالى مما يجب على جميع المكلفين لاشتراكهم في كونها لطفاً لهم ٢٥٢
فائدة: ٢٥٣
فصل ٢٥٤
فصل/ وأقل ما يجوز أن يكلف الله المرء علماً عند أبي علي معرفة الله بتوحيده. ٢٥٥
فصل/ والذي قد استقر عليه التكليف مع التبقية ٢٥٦
فصل/ وأول علم بالله تعالى عند القاضي وأبي الهذيل أن تعرف أن لهذه الحوادث محدثاً ٢٥٦
فصل/ ومعرفة الله تعالى مقدورة لنا لقدرتنا على سببها ٢٥٨
فصل/ ومعرفة الله تعالى مما يجب على العاقل في كل حال إلاّ حال السهو ٢٦٠
القول في النظر ٢٦٢
فصل/ وهو جنس مستقل ٢٦٧
فصل/ وشروط وجود النظر أن يكون القادر عليه شاكاً. ٢٧٠
تنبيه: ٢٧١
فصل/ والكلام في تماثل النظر واختلافه كالكلام في العلم ٢٧٢
تنبيه آخر: ٢٧٢
فصل/ والنظر يولد العلم خلافاً لأهل الحيرة. ٢٧٤
نكتة: ٢٨١
فصل/ إذا ثبت أن النظر يولد العلم فهو لا يولد غيره. ٢٨٣

فصل/ وإنما يولد العلم إذا وقع في دليل أو طريقة نظر ٢٨٨
فصل/ وشروط توليده للعلم ٢٨٩
فصل/ والنظر في الفرع يتوقف في توليده للعلم على النظر في الأصل ٢٩١
فصل ٢٩٢
فصل ٢٩٣
فصل/ ومتى نظر في دليل فعلم لم يجب عليه من جهة العقل أن ينظر في دليل آخر خلافاً لقوم ٢٩٥
فصل/ والنظر في معرفة الله تعالى واجب ٢٩٦
تنبيه: ٣٠٠
اعلم أن الكلام على الخاطر يقع في فوائد ست: ٣٠٢
فائدة: ٣٠٩
فصل/ والنظر أول الواجبات من الأفعال التي لا يعرى عنها مكلف من غير شرط ٣١٠
تنبيه: ٣١٤
تنبيه: ٣١٨
فائدة: ٣١٨
القول في الأدلة وبيان ما يصح الاستدلال به على الله تعالى وما لا يصح ٣١٩
تنبيه: ٣٢١
فصل/ والأدلة خمسة ٣٢٥
فصول في الاستدلال بالعقل ٣٢٧
فصل/ لا بد بين الدليل والمدلول من تعلق ٣٤٦
فصل/ قد يكون الاستدلال بالتابع على المتبوع، وقد يكون بالعكس ٣٤٨
فصل/ قد يجب مقارنة الدليل للمدلول كمعلولات العلل ٣٥٣
فصل/ قال أبو الهذيل: يعرف انتقاض المتقض من الأدلة بأحد ثلاثة أمور ٣٥٤
فصل/ كثير ما يجري في كتب المتكلمين ذكر ما لا طريق إليه ٣٥٧
تنبيه: ٣٦٢

فصل/ في الاستدلال على الله تعالى........ ٣٦٣
فصل/ وكما أن الدليل على ذاته تعالى هو أفعاله، فهي الدليل أيضاً على صفاته........ ٣٦٤
فصل/ والذي يصح الاستدلال به على الله تعالى:........ ٣٦٦
فائدة:........ ٣٦٧
فصل/ وكيفية الاستدلال بأفعاله تعالى........ ٣٧٠
فصل/ وقبل الاستدلال بالأجسام وغيرها نتكلم في حقيقة الشيء وأقسامه........ ٣٧٢
تنبيه:........ ٣٨٠
فصل/ والمعدوم شيء عند الجمهور........ ٣٨٢
فصل/ إذا ثبت أن المعدوم شيء........ ٣٩٦
الكلام في التوحيد........ ٣٩٨
فصل/ ومضمون هذا الباب العلم بأن للعالم صانعاً........ ٤٠٠
القول في أن للعالم صانعا........ ٤٠٣
تنبيه:........ ٤١٣
تنبيه:........ ٤١٤
تنبيه:........ ٤٤١
تنبيه:........ ٤٤٥
تنبيه آخر:........ ٤٤٥
فصل/ وأما الدعوى الثانية........ ٤٤٧
تنبيه:........ ٤٦١
تنبيه آخر:........ ٤٦١
فصل/ وأما الدعوى الثالثة........ ٤٦٢
فصل/ وأما الدعوى الرابعة........ ٤٧٠
تنبيه:........ ٤٧٢
تنبيه:........ ٤٧٦

فصل/ في شبه القائلين بقدم الأجسام........................ ٤٧٩
فائدة:... ٤٨٣
فصل/ وأما الركن الثاني ٤٩٠
تنبيه: ٤٩٩
فصل/ وأما الركن الثالث ٥٠٠
الكلام في الصفات والأحكام ٥٠٧
فصل/ والصفة ضربان: ٥٠٩
تنبيه: ٥٠٩
فصل/ والأحكام ثلاثة: مقتضى ومعنوي وبالفاعل ولا ذاتي في الأحكام. ٥١٠
فصل/ قد عرفت بما سلف أن الصفات أربع ٥١٨
تنبيه: ٥١٨
تنبيه: ٥١٩
فصل/ والذي يدل على أن للجوهر بكونه جوهراً حال وجوه ثلاثة:........ ٥٢٢
فصل/ وقريب مما تقدم الاستدلال على أن للجوهر بكونه متحيزاً حال وبكونه موجوداً ٥٣٦
فصل/ والذي يدل على أنه له بكونه كائناً حال أنه يستحيل كونه في جهتين في حالة واحدة ٥٣٨
ويلحق بما تقدم من الفصول فائدتان: ٥٤١
فصل/ ولا يثبت للذات في حالة العدم من هذه الصفات إلا الصفة الذاتية ٥٤٣
فائدة:... ٥٤٧
فصل/ ولا يتزايد من هذه الصفات إلا المعنوية ٥٤٨
فصل/ عند الجمهور أن التحيز صفة واجبة مقتضاة عن الجوهرية ٥٥١
فصل/ والصفات ضربان: متعلقة وغير متعلقة ٥٥٨
تنبيه: ٥٥٨
تنبيه: ٥٥٩

تنبيه: ٥٦٨
فائدة: ٥٧٦
تنبيه: ٥٧٦
القول في أن الله تعالى قادر ٥٨١
فصل/ ذهب أهل الإسلام والكتابيون وغيرهم إلى أن الله تعالى قادرٌ. ٥٨٣
فصل/ وطريقة التفصيل في ذلك ٥٨٨
تنبيه: ٥٩٨
فصل/ إذا ثبت أن للقادر بكونه قادراً حال فهي لا شك غير كونه حياً، ٥٩٩
فصل/ والطريق إلى هذه الحال في الشاهد هو صحة الفعل كما علمت ٦٠٠
تنبيه: ٦٠٣
تنبيه آخر: ٦٠٣
فصل/ وهذه الحالة معنوية في الشاهد ٦٠٤
فصل/ وحكم هذه الصفة مطلقاً صحة الإحداث وتعلقها بالضدين على البدل ٦٠٥
فصل/ في ما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه قادراً ٦٠٨
تنبيه: ٦٢٢
فائدة: ٦٢٢
تنبيه: ٦٢٣
القول في أن الله تعالى عالم ٦٢٤
فصل/ وذهب أهل الإسلام وأهل الكتاب وغيرهم إلى أن الله تعالى عالم. ٦٢٦
فائدة: ٦٣٠
فصل/ وطريقة التفصيل فيه ٦٣١
فصل/ وإذا ثبتت هذه الحالة في الشاهد فهي تثبت للباري تعالى ٦٣٧
تنبيه: ٦٣٨
فصل/ فيما يجوز أن يجرى عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه عالماً وما لا يجوز ٦٤٠

تنبيه: ٦٤٨
القول في أن الله تعالى حي ٦٤٩
فصل/ ذهب المسلمون وكثير من الناس إلى أن الله تعالى حي ٦٥٠
فصل/ وقد ذهب أبو الحسين وابن الملاحمي في كونه حياً إلى مثل ما ذهبنا إليه في كونه قادراً ٦٥٦
فصل/ إذا ثبت أن للحي بكونه حياً صفة في الشاهد فكذلك في حقه تعالى لاستمرار طريقهما في الموضعين ٦٦١
فصل/ والذي يجري عليه تعالى من الأسماء بهذا المعنى ٦٦٢
تنبيه: ٦٦٢
القول في أن الله تعالى سميع بصير ٦٦٣
تنبيه: ٦٦٧
فائدة: ٦٦٧
تنبيه: ٦٦٨
أولاً: فهرس الآيات القرآنية ٦٦٩
ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية ٦٧٥
ثالثاً: فهرس الموضوعات ٦٧٨